مجموع رسائل العلامة

ابن كمال باشا

المتوفى سنة ٩٤٠ هـ

يحوي أكثر من ١٠٠ رسالة في مختلف الفنون

طُبِعَ مجموعةً أول مرة مقابلةً على عدة نسخ خطية

حققها وعلق عليها وخرج أحاديثها

د. حمزة البكري

ماهر أديب حبوش — د. عبد الرحمن حرش

د. حسين الأسود — د. عبد الجواد حمام

محمد باسم حجازي — أحمد فواز الحمير

جمعها وأشرف على تحقيقها وقدم لها

محمد خلوف العبد الله

الجزء السادس

دار اللباب

الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م

9 786058 245181

الخطوط بقلم: عدنان الشيخ عثمان
الإخراج الفني: خالد محمد ياسين علوان

دار اللُّبَاب
للدِّراسات وتحقيق التُّراث

تركيا ـ اسطنبول ـ الفاتح ـ اسكندر باشا ـ كزتاش ـ مفرق بنك الكويت
مقابل مستشفى الفاتح ـ بناء رقم ٧ ـ ط ٥
İskenderpaşa mh. Kıztaşı cd. No:7 D:5 Fatih (Özel Fatih Hastanesi Karşısı)
Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları
Tel: 00902125255551 - Mob: 00905454729850
Www.allobab.com - Email: info@allobab.com

مجموع

رسائل العلامة

ابن كمال باشا

المتوفى سنة ٩٤٠ هـ

يحوي أكثر من ١٠٠ رسالة في مختلف الفنون

تطبع مجموعة أول مرة مقابلة على عدة نسخ خطية

حققها وعلق عليها وخرج أحاديثها

د. حمزة البكري ماهر أديب حبوش د. حسين الأسود د. عبد الرحمن حرش

محمد بسام حجازي د. عبد الجواد حمام أحمد فواز الحمير

جمعها وأشرف على تحقيقها وقدم لها

محمد خلوف العبد الله

المجلد السادس

دار اللباب

بسم الله الرحمن الرحيم

فِي هَٰذَا ٱلْمُجَلَّدِ

***

رسالة في زيادة الوجود

تأليف العلامة

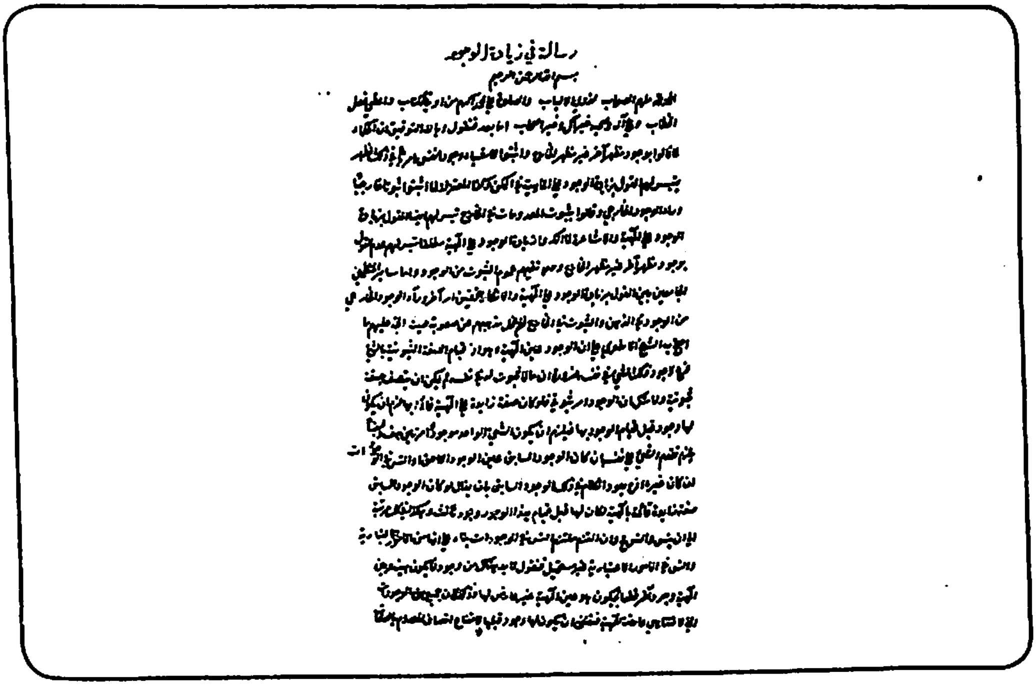
ابن كمال باشا

تُطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

تحقيق وتعليق

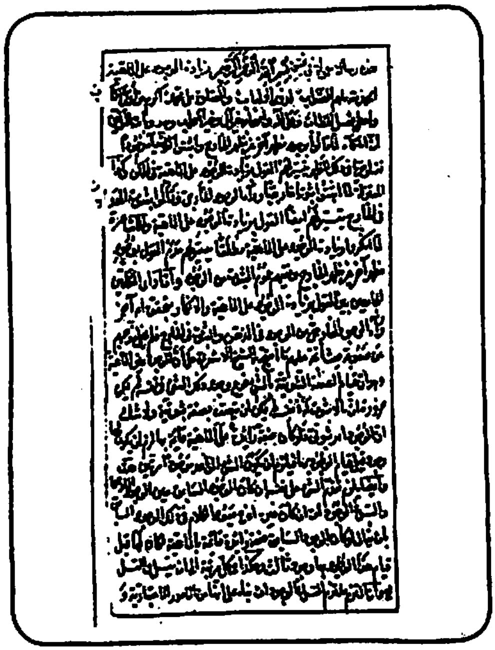
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب

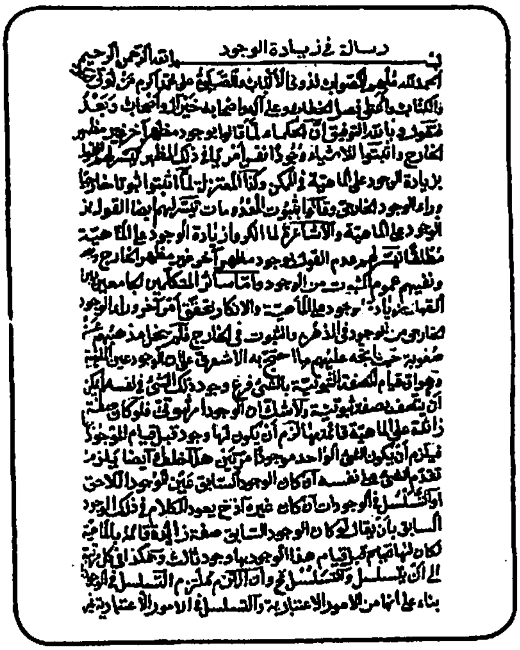

رسالة في زيادة الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة حسن باشا (ح)


رسالة في زيادة الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة لا له لي (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الحقِّ الموجود، المَلِكِ المعبود، والصَّلاةُ والسَّلامُ على المخصوص بالمقام المَحْمود، واللِّواءِ المَعْقود، سيِّدنا مُحمَّدٍ صاحب الحوض المورود، وعلى آلِهِ ذوي الشَّرَفِ المَشْهود، وأصحابه الرُّكَّع السُّجُود، وعلى تابعيهم بإحسانٍ إلى اليوم الموعود.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ سديدة، هي في بابها مُفيدة، صنَّفها العلّامةُ المُحقِّق في المباحث العقليّة، والدَّرّاكةُ المُدقِّق في المسائل الجدليّة، شيخُ الإسلام في الدولة العثمانيّة، شمس الدِّين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة ٩٤٠، رحمه الله تعالى، في مسألة زيادة الوجود على الماهيّة.

ومبحث الوجود من أصعب مباحث علم الكلام، كما لا يخفى، ومن أعوص المسائل الفلسفيّة قديماً وحديثاً، وهو مبحثٌ طويلُ الذَّيْل، ومن آحاد مسائله: مسألة زيادة الوجود على الماهيّة.

وقد اختُلِفَ فيها على أقوال:

أوّلُها: أن الوجودَ عينُ ذاتِ الموجود، وليس صفةً زائدةً عليه، في الواجب والمُمكِن جميعاً. وهو قولُ الإمام الأشعريّ وبعضِ أتباعه، وقولُ أبي الحسين البصريّ من المعتزلة.

وثانيها: أنّ الوجودَ صفةٌ زائدةٌ على الذات في الواجب والمُمكِن جميعاً، إلّا أنه غيرُ قابلٍ للانفكاك عن الذات في الواجب، وقابلٌ له في المُمكِن. وهو قولُ جمهور المُتكلِّمين من المعتزلة وأهل السُّنّة.

وثالثها: أنّ الوجودَ عينُ ذات الموجود في الواجب، وصفةٌ زائدةٌ عليه في المُمكِن، وهو قولُ الفلاسفة.

ولم يذهب أحدٌ إلى عكسِه، وهو أن يكون الوجود عينَ الذات في المُمكِن، وزائداً عليه في الواجب(١).

واحتَجَّ أصحابُ كلِّ قول بوجوه، وأجابوا عمّا أورَدَ عليهم مُخالِفُوهم من إشكالات، وطالتِ المُناقشةُ بينَهم في ذلك.

وهذه الرسالةُ ليست موضوعةً لبحث هذا الاختِلاف، وإنما لبحثِ إشكالٍ يَرِدُ على القول الثاني، وهو قول جمهور المُتكلِّمين، وعلى مُتكلِّمي أهل السُّنّة منهم خاصّةً، ولبحثِ إشكالٍ يَرِدُ على القول الثالث، وهو قولُ الفلاسفة.

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازانيّ (١/ ٣٠٧_٣٠٨)، و«شرح المواقف» للجرجانيّ (١/ ٢٣٩ _٢٤٨)، أو (٢/ ١٢٧_١٤٢) بحاشيتَيه، و«موقف العقل» للشيخ مصطفى صبري (٣/ ٩٨)، وغيرها.

هذا، ويجدر التنبيه إلى أنّ قولَ الأشعريّ مغايرٌ لقول الفلاسفة في وجود الواجب، مع أنهم جميعاً يقولون بأن الوجودَ عينُ الذات فيه، إلا أن الأشعريّ يُثبِتُ ذاتَ واجب الوجود، ويرى وجودَه ليس زائداً على ذاته، بل هو عينُها، فالذاتُ عنده هي المُتحقِّق في الخارج، والوجودُ _من حيثُ هو وصفٌ للذات_ أمرٌ اعتباريّ، وأما الفلاسفة فيرون أن حقيقةَ واجب الوجود هي وجودٌ خاصّ، فالوجود عندهم هو المُتحقِّق في الخارج، والذاتُ الموصوفة بهذا الوجود أمر اعتباريّ.

ومن هنا، فقد افتَتَحَ المُصنِّفُ الرسالةَ ببيان الإشكال الوارد على قول المُتكلِّمين، وبيَّن المَخلَصَ لهم عن الإشكالِ المَذْكور[1]، وأتبَعَه ببيان الإشكال الوارد على قول الفلاسفة، وناقَش ما أجيبَ به مناقشةً مستفيضةً، مُبيِّناً الجوابَ الصَّحيحَ على الإشكال المَذْكور.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسْبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها تشبه عباراتِهِ في سائر رسائله[2]، وقد أحال فيها على «رسالته في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ» وعلى «رسالته في تحقيق الأيس واللَّيس».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة حسن باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ح)، والثالثة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل).

وقد أضفتُ إليها عناوين فَرْعيّة، وأثبتُّها بين حاصرتين، تنبيهاً على أنها من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

---

(١) وأشيرُ هنا إلى أنّ المُصنِّفَ بيَّن أنّ الإشكالَ وارد على المُتكلِّمين النافين للوجود الذِّهْنيّ، ثمّ بيَّن وجه المَخلَص لهم عنه، مع أنه انتَصَرَ بقوّةٍ لإثبات الوجود الذِّهْنيّ في رسالته المُفرَدة فيه، وقد أحال عليها في رسالته هذه، ممّا يدلُّ على أنه يُبيِّنُ المَخلَصَ لهم على مذهبهم، وإن كان يُخالفُهم فيه من أصله.

وهذا يُفيدُنا في فَهْم وجه تأليف المُصنِّف لبعض رسائله في بيان مراد الفلاسفة أو وجه مذهبهم في بعض المسائل، كما سيأتي في «رسالته في تحقيق مُرادِ القائلين بأن الواجب تعالى مُوجِبٌ بالذات» و«رسالته في حشر الأجساد».

(٢) ومنها قوله في آخر هذه الرسالة: «كما لا يَخْفى على مَنْ أنصَف، وبالتَّجنُّب عن التَّعسُّف اتَّصَف»، وهي عبارةٌ يُردِّدُها في غير موضع من رسائله.

وأمـا عنوانها فقـد جاء فـي (أ) و(ل) بلفظ: «رسـالة في زيادة الوجـود»، وجاء فـي (ح) بلفـظ: «هـذه رسـالة معمولـة فـي تحقيـق زيـادة الوجـود علـى الماهية». واخترتُ الأول لأنّ الثاني يُوهِمُ أنّ موضـوع الرسـالة هـو تحقيـق مسـألة زيـادة الوجـود على الماهيـة، ولا يُطابـقُ محتـوى الرسـالة، فإنـه أخـصُّ مـن ذلـك، كما ذكرتُـه آنفاً.

المُحقّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله مُلهِمِ الصَّوابِ لِذوي الألباب، والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ أكرَمِ مَنْ أُوتِـيَ الحِكمةَ والكِتاب، وأُعطِيَ فَصْلَ الخِطاب، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ خيرِ آلٍ وأصحاب.

وبعدُ:

فنقولُ وبالله التَّوْفيقُ:

إنَّ الحُكَماءَ لمّا قالوا بوجودِ مَظهَرٍ آخَرَ غيرِ مَظهَرِ الخارج، وأثبَتُوا للأشياءِ وجوداً نَفْسَ أمْرِيّاً[1] في ذلكَ المَظهَرِ، تَيسَّرَ لهم القولُ بزِيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ في المُمكِن.

---

(١) نفس الامر: مَعْناه: نفسُ الشيء في حدِّ ذاته، فالمراد بالأمر: هو الشيءُ بنفسه. فإذا قلتَ مَثَلًا: الشيءُ موجودٌ في نفس الأمر، كان مَعْناه: أنه موجود في حدِّ ذاته. ومعنى كونه موجوداً في حدّ ذاته: أنّ وجودَه ليس باعتبارِ مُعتَبِرٍ وفَرْضِ فارض.

وذلك الوجودُ: إمّا وجودٌ أصْليّ، أي: خارجيّ، أو وجودٌ ظِلِّـيّ، أي: ذِهْنيّ. فالخارجُ والذِّهْنُ مَظهَران له. ونَفْسُ الأمر: أعمُّ من الخارج مُطلَقاً؛ إذْ كلُّ ما هو موجود في الخارج فهو في نَفْسِ الأمر قطعاً، وأعمُّ من الذِّهْنِ من وَجْه؛ إذْ ليس كلّ ما هو في الذِّهْنِ يكون في نفس الأمر، فإنه إذا اعتُقِدَ كونُ الخمسةِ زوجاً كان كاذباً غيرَ مُطابِق لنفس الأمر، مع كونه ثابتاً ذِهناً.

وستأتي في هذه الرسالة مناقشات مطوَّلة في هذه المسألة، وإنما ذكرت ما سبق في هذا التعليق تمهيداً لها. انظر: «الكُلّيّات» لأبي البقاء الكَفَويّ (ص: ٩١٢)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٧٢٠). وانظر مزيداً من التفصيل في «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ» للمُصنِّف، وستأتي بعد هذه الرسالة ضمن هذا المجموع.

وكذا المُعتزِلة، لـمّا أثبَتُوا ثبوتاً خارِجياً وراءَ الوجودِ الخارجيِّ[1]، وقالوا بثبوتِ المَعْدوماتِ في الخارج، تَيسَّـرَ لهم أيضاً القولُ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّة.

والأشاعِرةُ لمّا أنكَرُوا زيادةَ الوجودِ على الماهيّةِ مُطلَقاً[2]، تَيسَّـرَ لهم عَدَمُ القولِ بوجودِ مَظهَرٍ آخَرَ غيرِ مَظهَرِ الخارج[3]، ونَفيُهم عُمومَ الثُّبوتِ مِنَ الوجود.

وأمّا سائرُ المُتكلِّمينَ الجامِعينَ بينَ القولِ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ والإنكارِ بتَحقُّقِ أمرٍ آخَرَ وراءَ الوجودِ الخارِجيِّ؛ مِنَ الوجودِ في الذِّهْنِ والثُّبوتِ في الخارج، فلم يَـخْلُ مَذهَبُهم عن صُعوبةٍ[4]؛

---

(١) الثبوتُ عند المعتزلة اعمُّ من الكون والوجود، ويُرادِفُه عندهم التَّحقُّق، ولذا قالوا بإثبات الحال، وهي صفةٌ قائمةٌ بموجودٍ وليست هي بموجودةٍ ولا معدومة، فتكون ثابتةً، وذهبوا إلى أنّ المعدومَ ثابتٌ حالةَ عَدَمِه. انظر: «شرح التجريد» للأصفهاني (١/ ٢٢٤)، و«الكُلّيات» (ص: ٩٢٥)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٥٣٦) و(٢/ ١٢٩٣).

(٢) أي: في الواجب والممكن جميعاً. انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٢٣٩) أو (٢/ ١٢٧) بحاشيتي السيالكوتي وحسن جلبي.

(٣) أي: تيسَّر لهم نفيُ الوجود الذِّهْنيّ.

(٤) وقد سبقه إليه الإيجيُّ في «المواقف» حيث قال: إنّ النِّزاع في مسألة زيادة الوجود على الماهية (راجعٌ إلى النِّزاع في الوجود الذِّهْنيّ)، وقال الشريف الجُرْجانيُّ في «شرحه» (١/ ٢٥٢) أو (٢/ ١٥٦) بحاشيتَيْه: (فمَن ادَّعى من المتأخرين في أنّ الوجود زائدٌ، مع أنه نافٍ للوجود الذِّهْنيّ، لم يكن على بصيرةٍ في دَعْواه هذه).
والقولُ بالوجود الذِّهْنيّ هو قول الحكماء وبعض المُتكلِّمين، كما في «المواقف» (١/ ٢٥٨) و(٢٦٢) أو (٢/ ١٧٠ و١٨١) بحاشيتَيْه، فتعبيرُ الشريف الجرجانيّ بـ «المتأخرين» في عبارته السالفِ نقلُها أَوْلى من تعبير المُصنِّف بـ «سائر المُتكلِّمين»، على أنه ـ أعني: المُصنِّف ـ سيُصرِّح بعد صفحات بأنّ «عامة المُتكلِّمين» يُنكِرون وجودَ مَظهَرٍ آخر لنفس الأمر غيرِ مَظهَرِ الخارج، فما وقع منه هنا مسامحةٌ في العبارة فحَسْب.

[وَجْهُ الإشكال في كلام المُتكلِّمين المَذْكورين]

حيثُ اتَّجَهَ عليهم ما احتَجَّ به الشَّيْخُ الأشعَرِيُّ على أنّ الوجودَ عَيْنُ الماهيّة، وهوَ أنّ قيامَ الصِّفةِ الثُّبوتيّةِ بالشيءِ فَرْعُ وجودِ ذلكَ الشيءِ في نفسِهِ[١]، ضَرورةَ أنّ ما لا ثُبوتَ له في نفسِهِ[٢] لم يُمكِنْ أنْ يَتَّصِفَ بصِفةٍ ثُبوتيّة، ولا شكَّ أنّ الوجودَ أمْرٌ ثُبوتيٌّ، فلو كانَ صِفةً زائدةً على الماهيّةِ قائمةً بها لَزِمَ أنْ يكونَ لها وجودٌ قبلَ قيامِ الوجودِ بها، فيَلزَمُ أنْ يكونَ الشَّيءُ الواحِدُ مَوْجوداً مرَّتَينِ، هذا خُلْفٌ.

وأيضاً يَلزَمُ تَقدُّمُ الشيءِ على نفسِهِ إنْ كانَ الوجودُ السّابقُ عَيْنَ الوجودِ اللّاحِقِ، أو التَّسَلسُلُ في الوجوداتِ إنْ كانَ غيرَه؛ إذْ حينَئذٍ يَعودُ الكلامُ في ذلك الوجودِ السّابقِ بأنْ يُقالَ: لو كانَ الوجودُ السّابِقُ صِفةً زائدةً قائمةً بالماهيّة لكانَ لها قبلَ قيامِ هذا الوجودِ بها وجودٌ ثالِثٌ، وهكذا في كلِّ مَرتَبةٍ، إلى أنْ يَتسلسَلَ، والتَّسَلسُلُ مُحالٌ[٣].

وإنِ التَزَمَ مُلتَزِمٌ التَّسَلسُلَ في الوجوداتِ؛ بِناءً على أنها مِنَ الأُمورِ الاعتِباريّةِ، والتَّسَلسُلُ في الأُمورِ الاعتِباريّةِ غيرُ مُستَحيل، فنقولُ: لا بُدَّ هُناكَ مِن وجودٍ لا[٤] يكونُ بينَه وبينَ الماهيّةِ وجودٌ آخَرُ قَطْعاً، فيكونُ هوَ عَيْنَ الماهيّةِ غيرَ عارِضٍ لها، وذلكَ لأنّ جميعَ هذه الوجوداتِ التي لا تَتَناهى عارِضةٌ للماهيّةِ، فيَقتَضي

---

(١) زاد في (ح): «لم يمكن»، وهو خطأ.

(٢) سقط من (ل): «ضرورة أنّ ما لا ثبوت له في نفسه».

(٣) هذا الاستدلال بوجهيه مذكور في «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢٤٠-٢٤١)، أو (٢/ ١٢٩-١٣٠) بحاشيتَيه.

(٤) في (ح) و(ل): «لأنه»، وهو خطأ.

أنْ يكـونَ لهـا وجودٌ قبلَهـا، لا لامتِناع اتِّصـافِ المَعْـدوم بالصِّفاتِ الثُّبوتيّـةِ[١]، كما تَوهَّــمَه الفاضِـلُ الشَّـريفُ[٢]، لأنّ لُزومَـه حينَئـذٍ ممنـوعٌ، فـإنّ الماهيّـةَ فـي درجةِ الاتِّصـافِ بالوجـودِ ـ علـى تَقْديـرِ زيادتِـهِ عليها ـ لا مَوْجـودةٌ ولا مَعْدومـةٌ، على ما حَقَّقْنـاهُ فـي «رِسـالتِنا المَعْمولـة فـي تحقيـقِ الأيـسِ واللَّيْس»[٣]، بـل لِمَا تَقـدَّمَ مِن أنّ قِيـامَ الصِّفـةِ الثُّبوتيّـةِ بالشـيءِ فَـرْعُ وجـودِهِ، وذلكَ الوجـودُ لا يكـونُ زائداً على الماهيّـةِ، وإلّا لـم يَكُـنْ مـا فَرَضْناهُ جميعـاً جميعاً[٤]، بل يكـونُ عَيْنُها، وهـوَ خِلافُ مَذهَبِكم.

وهاهُنا وَجْهٌ آخرُ يأتي في تَضاعيفِ الكلام، بإذنِ المَلِكِ العَلّام[٥].

ومَنْ غَفَلَ[٦] عن تحقيقِ المَقال، على هذا المِنْوال، قالَ في هذا المَقامِ ما قال، وماذا بعدَ الحقِّ إلّا الضَّلال.

وليسَ لهم[٧] أنْ يُجيبُوا عن الاحتِجاج المَذْكورِ بأن يُقالَ: «إنّ الضَّـرورةَ التي

---

(١) على حاشية (ح): «فيه ردٌّ للشريفِ الجُرْجانـيّ». وانظـر: «شـرح المواقف» لـه (١/ ٢٤١)، أو (٢/ ١٣١) بحاشيتَيْه.

(٢) الجرجاني (٧٤٠ـ ٨١٦)، وقـد تقـدَّم التعريـف به في التعليق على «رسـالة في أن القـرآن العظيم كلام الله القديم».

(٣) وقد خدمتُها بالتحقيق في هذا المجموع.

(٤) سقط من (ح) و(ل): «جميعاً» الثانية.

(٥) سيأتي في أواسط الرسالة، ويُنبِّه عليه المُصنِّف بقوله: «وقد مرَّ وجه آخر في أول الرسالة».

(٦) على حاشية (أ) و(ل): «جلال»، وعلى حاشية (ح): «فيه ردٌّ لجلال الدَّوّانيّ». وسيأتي التعريفُ بالدَّوّانيّ في التعليق على أواخر هذه الرسالة.

(٧) أي: لسائر المُتكلِّمينَ الجامِعينَ بينَ القولِ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ وإنكارِ الوجود في الذِّهْن والثُّبوتِ في الخارج.

ادَّعَيتُموها إنّما هيَ في صِفةٍ وجوديّةٍ هيَ غيرُ الوجودِ، فإنّ البَداهةَ تَشهَدُ بأنّ كُلَّ صِفةٍ ثبوتيّةٍ سِوى الوجود، فإنّ قِيامَها بالمَوْصوفِ فَرْعُ وجودِ المَوْصوفِ في نفسِه، وأمّا الوجودُ فالضَّـرورةُ فيه على عَكْسِ ذلكَ، لأنها تَقْضي بامتِناع مَسْبوقيّـتِهِ بالوجودِ لِـمَا ذكَرْتُم مِن لُزوم كونِ الشيءِ مَوْجوداً مرَّتَينِ، ومِن لُزومِ تَقدُّم الشيءِ على نفسِهِ أو تَسَلسُلِ المَوْجوداتِ إلى ما لا نِهايةَ له»[١]، لأنه مِن قَبيلِ التَّخْصيصِ للأحكامِ العَقْليّةِ اليَقينيّةِ بسَبَبِ ما يُعارِضُها، كما هوَ دأبُ أصحابِ العُلوم الظنيّةِ في أحكامِها العامّة، فلا يَصِحُّ قَطْعاً[٢].

ثمَّ إنّ تَعْليلَها بقولِهِ: «لأنها تَقْضي بامتِناع مَسْبوقيَّـتِهِ بالوجودِ لِـمَا ذكَرْتُم» قاصِرٌ؛ إذْ لا يَلزَمُ بمُجرَّدِ هذا القَضاءِ مِنَ الضَّـرورةِ أنْ يكونَ الأمْرُ في الوجودِ على عَكْسِ ذلكَ، بل لا بُدَّ معَه من ثُبوتِ زيادتِهِ على الماهيّةِ، وهلِ المُشاجَرةُ إلا فيها؟!

فإنْ قُلتَ: أليسَ في قولِ ابنِ سِينا[٣] في «التَّعْليقات»[٤]: «وجودُ الأعراضِ في أنفُسِها هوَ وجودُها في مَوْضوعاتِها، سِوى أنّ العَرَضَ الذي هوَ الوجودُ لمّا كانَ

---

(١) هذا الجواب للإيجي في «المواقف» مع تقريره للشريف الجرجاني في «شرحه» (١/ ٢٤١) أو (٢/ ١٣١) بحاشيتَيْه.

(٢) وهذا اعتراض الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» (١/ ٢٤١)، أو (٢/ ١٣١) بحاشيتَيْه، على الجواب المذكور. ثم أجاب عنه بجواب آخر، سيأتي نَقْلُه.

(٣) الشيخ الرئيس (٣٧٠-٤٢٨)، سيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) ثمّة عدّة كتب تُنسَبُ إلى ابن سينا بهذا الاسم، وهي مما علّقه عنه تلامذتُه، أشهرها «التعليقات» التي دوَّنها عنه تلميذه بهمنيار، وهو مطبوع، ولم أجد النصَّ المذكور فيه مع تمام الاستقراء وطول البحث، ومنها «التعليقات» التي دوَّنها عنه تلميذُه أبو منصور بن زيلَة، وأخرى استفادها أبو الفرج الطيب الهمذاني من مجلسه. انظر: مُقدِّمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لتحقيقه كتاب «التعليقات» لابن سينا، ممّا دوَّنه بهمنيار عنه.

مُخالِفاً لها[١]؛ لحاجتِها إلى الوجودِ حتّى تكونَ مَوْجودةً، واستِغناءِ الوجودِ عنِ الوجودِ حتّى يكونَ مَوْجوداً، لم يَصِحَّ أنْ يُقالَ: إنّ وجودَه في مَوْضوعِهِ هو وجودُه في نفسِهِ، بمَعْنى: أنّ للوجودِ وجوداً، كما يكونُ للبياضِ وجودٌ، بل بمَعْنى: أنّ وجودَه في مَوْضوعِهِ هو نفسُ وجودِ مَوْضوعِهِ، وغيرُه مِنَ الأعراضِ: وجودُه في مَوْضوعِهِ هوَ وجودُ ذلكَ العَرَضِ»[٢] دلالةٌ[٣] على تَخْصيصِ الوجودِ مِنَ القاعِدةِ المَذْكورة.

قلتُ: لا، إنّما دلالتُه على أنّ الوجودَ ليسَ كالأعراضِ، بل بينَهما فَرْقٌ مِن حيثُ إنّ وجودَ الأعراضِ في مَوْضوعاتِها وجودٌ لأنفُسِها لا لموضوعاتِها، بخِلافِ الوجود، فإنّ وجودَه في مَوْضوعِهِ وجودٌ لذلكَ المَوْضوعِ لا لِنفسِه.

وظاهرُه باطلٌ، لأنّ وجودَ الماهيّةِ ليسَ حُصولَ الوجودِ فيها، بل نَفْسُ الوجودِ الحاصِلِ فيها، فلا بُدَّ مِنَ التأويلِ بأنّ المُرادَ أنه ليسَ للوجودِ وجودٌ في نفسِهِ غيرُ وجودِ مَوْضوعِهِ، كما في الأعراضِ، بل وجودُه الذي هوَ نفسُه وجودُ مَوْضوعِهِ، وأمّا أنّ ثُبوتَ الوجودِ الخارجيِّ للماهيّةِ في نَفْسِ الأمْرِ هل يَستَدعي ثُبوتَها فيه قبلَ ثُبوتِهِ لها أم لا؟ فلا تَعرُّضَ له في الكلامِ المَذْكور.

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ أنّ مَن قالَ[٤]: «إنّ ثُبوتَ الشيءِ للشيءِ لا يجبُ تأخُّرُه عن ثُبوتِهِ في نفسِه، وإنِ استَلزَمَ ثُبوتَه في نفسِهِ، أو[٥] كانَ عَيْنَ ثُبوتِهِ في نفسِه»[٦]، ثمَّ

---

(١) سقط من (ح) و(ل): «لها».

(٢) نقله الدَّوّانيُّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٦٤).

(٣) قولُه: «دلالة» هو اسم «ليس» الوارد في قوله: «أليس في قول ابن سينا... إلخ».

(٤) على حاشية (أ) و(ل): «جلال»، وعلى حاشية (ح): «فيه ردٌّ لجلال الدين الدَّوّانيّ».

(٥) في (ح): «إذا».

(٦) «حاشية» الدَّوّاني على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦٤).

ذكَرَ الكلامَ المَنْقولَ عن ابنِ سِينا، زاعِماً أنه شاهِدٌ له، لم يَكُنْ واقِفاً[١] على فَحْوى الكلام المَذْكور.

ولا أن يُجيبُوا عنه[٢] بأنْ يُقالَ: «الضَّرورةُ تَحكُمُ بأنّ كُلَّ صِفةٍ ثُبوتيّةٍ - أي: موجودةٍ في الخارج - فإنّ قيامَها بالمَوْصوفِ فَرْعُ وجودِهِ فيه، وليسَ الوجودُ صِفةً مَوْجودةً في الخارج، بلِ امتِيازُه مِن مَعْروضِهِ إنّما هوَ في العَقْلِ وحدَه. نعم، هوَ ثُبوتيٌّ بمَعْنى أنه ليسَ السَّلْبُ داخِلاً في مَفْهومِه، لا بمَعْنى أنه مَوْجودٌ في الخارج، فلا يكونُ مُندَرِجاً في ذلكَ الحُكْم الضَّروريّ»[٣]، لأنّ الضَّرورةَ[٤] لا تُفرِّقُ بينَ صِفةٍ مَوْجودةٍ وصِفةٍ مَعْدومةٍ في استِدعاءِ ثُبوتِها للمَوْصوفِ في الخارِجِ ثبوتَ المَوْصوفِ في الخارج[٥] إذا كانَ ثُبوتُها له فيه، فإنّ العِبْرةَ لِكونِ الثُّبوتِ في الخارج، لا لِكونِ الثابتِ فيه.

فإنْ قُلتَ: فعلى هذا يَضيعُ تَقْييدُ الصِّفةِ في صُورةِ الاحتِجاج بالثُّبوتيّة[٦].

---

(١) قوله: «لم يكن واقفاً» هو خبرُ «أنّ» الوارد في قوله: «تبيَّن أنّ مَنْ قال... إلخ».

(٢) قوله: «ولا أن يجيبوا» معطوف على قوله فيما تقدَّم قبل خمس فِقْرات: «ليس لهم أن يجيبوا...».

أي: ليس لسائر المُتكلِّمين الجامعين بين القول بزيادةِ الوجود على الماهية وإنكارِ الوجود في الذِّهْن والثبوتِ في الخارج، ليس لهم أن يجيبوا بما تقدَّم ذِكرُه، ولا أن يُجيبوا بـ... إلخ.

(٣) هذا جواب الشريف الجرجانيّ في «شرح المواقف» (١/ ٢٤٢)، أو (٢/ ١٣٢ ـ ١٣٣) بحاشيتَيه.

(٤) قوله: «لأن الضرورة» إلخ، تعليلٌ لقوله: «ولا أن يجيبوا عنه».

(٥) سقط من (ل): «ثبوت الموصوف في الخارج»، ولا بُدَّ من إثباتها، فهي مفعول المصدر «استدعاء».

(٦) يعني: فيما احتَجَّ به الأشعريُّ على أنّ الوجودَ عينُ الماهيّة، وقد ذكره المُصنِّفُ في أوائل الرسالة، وفيه: «أنّ قيامَ الصِّفةِ الثُّبوتيّةِ بالشيءِ فَرْعُ وجودِ ذلكَ الشيءِ في نفسِه...»، فقُيِّدَت فيه الصِّفةُ بالثبوتية.

قلتُ: نعم، لا حاجةَ إليه، إلّا أنهم يُعبِّرونه[1] في تَقْريرِ الاحتِجاج استِظهاراً ودَفْعاً لمُعارَضةِ الوَهْمِ العَقلَ، فإنّ الصِّفةَ إذا كانتْ أمْراً سَلْبيّاً يَتبادَرُ الوَهْمُ إلى قَبولِ كونِ المَعْدوم في الخارج مَوْصوفاً به فيه.

وبالجُمْلةِ، إنكارُهم لمَظهَرٍ آخَرَ غيرِ مَظهَرِ الخارِج، وقولُهم بأنّ الثُّبوتَ مُرادِفٌ للوجود: أوقَعَهم في مسألةِ زيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ فيما وَقَعوا فيه؛ إذ به حينَئذٍ لم يَتيَسَّرْ لهم القولُ بأنّ قيامَه بها في الخارج باعتِبارِ ثُبوتِها فيهِ قبلَ قيامِهِ بها، كما قالَه المُعتَزِلة؛ بِناءً على قولِهم بثُبوتِ المَعْدوماتِ في الخارج، ولا القولُ بأنّ قيامَه بها في مَظهَرٍ آخَرَ لِنَفْسِ الأمْرِ غيرِ مَظهَرِ الخارج، كما قالَه الحُكَماءُ؛ بِناءً على قولِهم بالوجودِ الذِّهْنيِّ للأشياء.

ومَنْ لم يَتَنبَّهْ لهذا[2] قال في تحريرِ الجوابِ الثاني: «يَعْني: إنْ أرادَ أنّ ثُبوتَ

---

(١) في (أ): «يعتبرونه»، والظاهر أنه أراد: يُعبِّرونه، بمعنى: يُعبِّرون به.

(٢) على حاشية (أ) و(ل): «خوجَهْ زادَه»، وعلى حاشية (ح): «فيه ردٌّ لخواجَهْ زادَهْ».

قلت: هو العلامة القاضي مصطفى بن يوسف بن صالح البروسويّ المعروف بخواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣)، اتَّصَل بالسلطان محمَّد الفاتح فجعله مُعلِّماً له، وصَنَّفَ بطلبه «تهافت الفلاسفة» في المُحاكَمة بين الإمام الغزالي والفلاسفة، وقد أثنى عليه العلامةُ جلال الدين الدَّوّانيُّ (٨٣٠ ـ ٩١٨) في قِصّةٍ طريفة، وله مُصنَّفات أخرى، منها «حاشية» على «شرح المواقف» للجرجاني و«حاشية» على «التلويح» للتفتازاني. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكبري زادَهْ (ص: ٧٦ ـ ٨٥)، و«الأعلام» للزركلي (٧/ ٢٤٧).

والنقولُ الآتيةُ عنه في هذه الرسالة كلُّها من «حاشيته» على «شرح المواقف»، وقد وقفتُ على نسخة خطية منها، إلّا أنها ناقصة، والموجود منها ينتهي إلى قُبيل موضع هذه النقول، على أنّ «الحاشية» المذكورة غير تامّة أصلاً، فقد بلغ فيها إلى أثناء مباحث الوجود، كما في «كشف الظنون» (٢/ ١٨٩٣)، وهي هذه المباحث.

الصِّفةِ الثُّبوتيّةِ مُطلَقاً، سواءٌ كانتْ مَوْجودةً في الخارجِ أو لا، فَرْعُ ثُبوتِ المُثْبَتِ له في الخارجِ، فلا نُسلِّمُ ذلكَ. وإنْ أرادَ أنّ ثُبوتَ الصِّفةِ المَوْجودةِ في الخارجِ فَرْعُ وجودِ المَوْصوفِ فيه، فلا يُفيدُ، لأنـا لا[1] نقولُ بأنّ الوجودَ وَصْفٌ مَوْجودٌ في الخارجِ زائدٌ على الماهيّة، بل إنّه وَصْفٌ ثُبوتيٌّ ـ بمَعْنى: أنه ليسَ السَّلْبُ داخِلاً في مَفْهومِهِ ـ عَقْليٌّ ليسَ بمَوْجودٍ في الخارجِ، فثُبوتُه لها بحَسبِ نَفْسِ الأمْرِ في العَقْلِ، فلا يَلزَمُ كونُها مَوْجودةً قبلَ ثُبوتِ الوجودِ لها». إلى هُنا كلامُه.

ولم يَدْرِ أنّ قولَه: «فثُبوتُه لها بحَسبِ نَفْسِ الأمْرِ في العَقْلِ» إنّما يَتَمشّى على أصْلِ القائلينَ بأنّ العَقْلَ مَظهَرٌ آخَرُ لِنَفْسِ الأمرِ غيرُ مَظهَرِ الخارجِ، وعامّةُ المُتكلِّمينَ يُنكِرونَه، والكلامُ على أصْلِهم.

فإنْ قلتَ: أليسَ لهم أنْ يُنكِروا عَدَمَ فَرْقِ الضَّـرورةِ بينَ صِفةٍ مَوْجودةٍ في الخارجِ وصِفةٍ مَعْدومةٍ فيه؛ في استِدعاءِ ثُبوتِها للمَوْصوفِ وجودَ المَوْصوفِ في الخارجِ إذا كانَ ثُبوتُها له فيه، ويَقُولوا: ما يَقتَضي وجودَ المَوْصوفِ في الخارجِ هوَ الأُولى، وأمّا الثانيةُ فلا تَقتَضي وجودَه فيه وإنْ كانَ ثُبوتُها له فيه.

قلتُ: لا، إذْ حينَئذٍ يَلزَمُهم القولُ بجَوازِ ثُبوتِ العَمَى في الخارجِ لِزيدٍ المَعْدومِ فيه، وهل هذا إلّا سَفْسَطةٌ ظاهِرةُ البُطْلانِ.

ومِن هُنـا اتّضَحَ فسـادُ ما قيـلَ[2]: «وهاهنـا ـ يَعْني في الجـوابِ الثاني ـ سُـؤالٌ مَشْـهورٌ، وهوَ أنّ ثُبوتَ المَفْهوماتِ الثُّبوتيّةِ التي لا يكونُ السَّـلْبُ داخِلاً فيها لِشـيءٍ فَـرْعُ ثبـوتِ ذلـكَ الشـيءِ؛ إنْ ذِهْنـاً فذِهْنـاً، وإنْ خارِجـاً فخارِجـاً. وإذا كانَ الوجودُ

---

(١) سقط من (ح) و(ل): «لا».

(٢) على حاشية (أ) و(ل): «خواجَهْ زادَهْ».

زائداً في العَقْلِ ثابتاً لها بحَسبِ نَفْسِ الأمْرِ في العَقْلِ يَلزَمُ أنْ يكونَ قبلَ ثُبوتِهِ لها في العَقْلِ لها وجودٌ آخَرُ فيه، ويَنتَقِلُ الكلامُ إلى ذلكَ الوجودِ، وتَتَسلسَلُ الوجوداتُ إلى غيرِ النِّهاية.

وهذا البحثُ لا يَتَمشّى معَ المُتكلِّمينَ النّافينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ، فإنهم يَقُولونَ: إنّ ثُبوتَ الصِّفةِ المَوْجودةِ في الخارجِ لموصوفِها فَرْعُ وجودِ المَوْصوفِ في الخارجِ، وأمّا المَفْهوماتُ الاعتِباريّةُ التي ليسَ السَّلْبُ داخِلاً في مَفْهوماتِها، كالإمكانِ والوجوبِ والوجودِ، فليسَ ثبوتُها لموصوفاتِها فَرْعاً لِوجودِ تلكَ المَوْصوفاتِ؛ أمّا في الخارجِ فظاهِرٌ، وأمّا في الذِّهْنِ فلأنهم لا يَقُولونَ به، بل قالوا: إنّ ثُبوتَها لموصوفاتِها يَتَوقَّفُ على تمايُزِها، والتَّمايُزُ لا يَستَدعي الوجودَ عندَهم، كما في المُمتَنِعاتِ، فإنّ اجتماعَ النَّقِيضَينِ مُتَميِّزٌ عن اجتماعِ الضِّدَّيْنِ، وليسَ لهما عندَهم وجودٌ؛ لا في الخارجِ ولا في الذِّهْنِ.

وأمّا القائلونَ(١) بالوجودِ الذِّهْنيِّ فعندَهم: ثُبوتُ الأوصافِ التي لا يكونُ السَّلْبُ داخِلاً في مَفْهوماتِها يَتَوقَّفُ على وجودِ مَوْصوفاتِها؛ إنْ ذِهناً فذِهْناً، وإنْ خارِجاً فخارِجاً، فثُبوتُ الوجودِ للماهيّةِ إذا كانَ ذِهْناً يَتَوقَّفُ على وجودِها في الذِّهْنِ قبلَ وجودِها فيه، فيَلزَمُ كونُها مَوْجودةً مرَّتَينِ، بل تَسَلسُلُ الوجوداتِ إلى ما لا نهايةَ له». إلى هُنا كلامُه.

إذْ(٢) على تَقْديرِ أنْ يكونَ مَذهَبُهم ما ذكَرَه هذا القائلُ يَلزَمُهم المَحْذورُ المَذْكور.

---

(١) في (أ) و(ح): «القائلين»، ولا يستقيم.

(٢) هذا تعليلٌ لقوله قبل فِقرتَين: «ومن هنا اتضح فساد ما قيل... إلخ».

ثمَّ إنّ المُعتزِلةَ مِن جُمْلةِ المُتكلِّمينَ النّافينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ، وهم مُعتـرِفونَ بأنّ ثُبوتَ شيءٍ لِشيءٍ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له، ولا يَلزَمُ أنْ يكونَ الشيءُ الثّابِتُ مَوْجوداً في الخارجِ. يُرشِدُك إلى هذا أنهم يَتمسَّكونَ بتلكَ المُقدِّمةِ[1] في بيانِ ما ادَّعَوْا مِن ثُبوتِ المَعْدوماتِ في الخارجِ، فقولُه: «هذا البَحْثُ لا يَتمشّى معَ المُتكلِّمينَ النّافينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ» مَنْظورٌ فيه.

[وَجْهُ المَخلَصِ لهم عن الإشكالِ المَذْكور]

فإنْ قُلتَ: قد ظَهَرَ ممّا تَقدَّمَ أنّ المُتكلِّمينَ النّافينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ وعُمومِ الثُّبوتِ مِنَ الوجودِ[2] بينَ الأمرَيْنِ[3]:

أحدُهما: تَعذُّرُ القولِ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ إنْ قالوا بالمُقدِّمةِ القائلةِ: إنّ ثُبوتَ الشيءِ ـ مَوْجوداً كانَ أو مَعْدوماً ـ للشيءِ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له.

والآخرُ: الالتِزامُ بجَوازِ اتِّصافِ الشَّخْصِ المَعْدوم في الخارج بالعَمَى، إنْ أنكروا المُقدِّمةَ المَذْكورةَ، ووَسَّعُوا دائرةَ الثُّبوتِ للغير.

فما وَجْهُ المَخْلَصِ لهم عن ذلك؟

قلتُ: وَجْهُه اختيارُهم الحالةَ المُتوسِّطةَ بأنْ يُقالَ: إنّ ثُبوتَ الشيءِ للشيءِ لا يَتوقَّفُ على ثُبوتِ المُثبَتِ له، ولكنَّه يَستَلزِمُ ثبوتَه، فإنّه بأوّلِ جُزْءَيْ هذا القولِ يَندَفِعُ عنهم المَحْذورُ الأوّلُ، وبثاني جُزْءَيْهِ يَندَفِعُ المَحْذورُ الثّاني.

---

(١) أي: أنّ ثبوتَ شيء لشي فرعُ ثبوت المُثبَتِ له.

(٢) أي: والنافين للقول بأنّ الثبوتَ أعمُّ من الوجود.

(٣) قولُه: «بين الأمرين» مُتعلّقٌ بخبر «أنّ» المحذوف، أي: ظهر أنّ المُتكلِّمين النافين لِمَا ذُكِرَ مستقرُّون بين أمرَيْن، أي: لا يخرجُ أمرُهم عن أحدهما.

[إشكالٌ على قول الفلاسِفة، ومناقشةُ ما أُجيبَ به]

فإنْ قُلتَ: فما وَجْهُ التَّفصِّي[١] للحُكَماءِ عن السُّؤالِ المَشْهورِ المَذْكورِ[٢] سابِقاً؟

قلتُ: السُّؤالُ على الوَجْهِ المَذْكورِ سَهْلُ الاندِفاع[٣]؛ إذْ لهم أنْ يَقولوا: إنّ ثُبوتَ الوجودِ للماهيّةِ إذا كانَ في الذِّهْنِ إنّما يَتوقَّفُ على وجودِها في الذِّهْنِ قبلَ وجودِها في الخارجِ، لا على وجودِها في الذِّهْنِ قبلَ وجودِها فيه، فاللّازِمُ كونُها مَوْجودةً مرَّتَينِ؛ مرّةً في الذِّهْنِ، والأُخرى في الخارجِ، لا كونُها مَوْجودةً مرَّتَينِ كِلْتاهُما في الخارجِ أو في الذِّهْنِ، والمَحْذورُ هوَ الثاني دونَ الأوَّل.

إنّما الإشكالُ على تَقْديرِ تَقْريرِه[٤] هكذا: لو صَحَّ القاعِدةُ المَذْكورةُ[٥] لكانَ اتِّصافُ الماهيّةِ بالوجودِ؛ إمّا في الخارجِ، فيَلزَمُ كونُها مَوْجودةً في الخارجِ مرَّتَينِ، أو في الذِّهْنِ، فنَنقُلُ الكلامَ إلى اتِّصافِها بالوجودِ الذِّهْنيِّ، فإنّه أيضاً مِنَ المَفْهوماتِ الثُّبوتيّة، فبحُكْمِ تلكَ القاعِدةِ يكونُ اتِّصافُ الماهيّةِ به مَوْقوفاً على اتِّصافِها قبلَ ذلكَ الاتِّصافِ بالوجود؛ إمّا في الخارجِ، فيَلزَمُ المَحْذورُ المارُّ ذِكرُه[٦]، أو في الذِّهْنِ، فيَلزَمُ كونُها مَوْجودةً في الذِّهْنِ مرَّتَينِ، وهذا أيضاً فاسِدٌ. على أنّا نَنقُلُ الكلامَ إلى الوَجْهِ الثاني، فيَلزَمُ التَّسَلسُلُ في الوجودات.

---

(١) أي: المَخرَج، يُقال: تفصّى فلان: إذا تخلَّص من الضِّيق والبَليّة، وأصلُ التَّفصِّي: أن يكون الشيءُ في مَضِيق، ثم يخرجُ إلى غيره. انظر: «لسان العرب» لابن منظور (١٥/ ١٥٦) (فصي).

(٢) سبق ذِكرُه قبل تسع فِقرات، حيثُ نقل المُصنِّفُ كلام خواجَهْ زادَهْ، وفيه: «وهاهنا سؤال مشهور...».

(٣) على حاشية (ل): «دَخَلٌ لخواجَهْ زادَهْ».

(٤) أي: إنما الإشكالُ كائنٌ على تقدير تقرير السُّؤال السابق على الوَجْهِ الآتي.

(٥) وهي: أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المُثبَتِ له.

(٦) وهو كونُ الماهيّةِ موجودةً في الخارج مرّتَين.

فإنْ قُلتَ: الشيءُ الواحِدُ لا يكونُ له إلا وجودٌ خارِجيٌّ واحِدٌ، وقد يكونُ له وجوداتٌ مُتعدِّدةٌ ذِهْنيّةٌ؛ إمّا في ذِهْنٍ واحِدٍ أو أذهانٍ مُتعدِّدةٍ، فالمَحْذورُ هوَ تَعدُّدُ الوجودِ الخارِجيِّ للشيءِ الواحِد، لا التَّسَلسُلُ في الوجوداتِ، وهذا المَحْذورُ لا يَتأتّى[1] في الذِّهْنِ لجوازِ التَّعدُّدِ فيه.

قلتُ: قد مَرَّ الجوابُ عنه في أوَّلِ الرِّسالةِ[2]، فتَذكَّرْ.

وقيلَ في جوابِهِ[3]: «الشيءُ إذا وُجِدَ مَثَلاً في ذِهْنِنا[4]»، فلا شَكَّ أنه ليسَ له في هذه الحالةِ إلّا وجودٌ واحِدٌ في ذِهْنِنا، فإذا تَوقَّفَ اتِّصافُه[5] بهذا الوجودِ على اتِّصافِهِ بوجودٍ سابقٍ كانَ ذلكَ الوجودُ: إمّا في ذِهْنِنا، وهو باطِلٌ بالوِجْدانِ كما مَرَّ، أو في ذِهْنٍ آخَرَ، فنَنقُلُ الكلامَ إليه.

وتَفْصيلُ ذلكَ[6]: أنه إمّا أنْ يكونَ مَوْجوداً في مَدْرَكٍ واحِدٍ، أو في مَدارِكَ مُتعدِّدةٍ غيرِ مُتَناهِية، بوجوداتٍ غيرِ مُتناهِية.

---

(١) في (ح): «لا ينافي»، وهو تصحيف.

(٢) في قوله: «وإنِ التزمَ مُلتزِمٌ التَّسلسُلَ في الوجودات؛ بناءً على أنها من الأُمورِ الاعتِباريّة... إلخ».

(٣) على حاشية (ل): «القائل الجلال الدَّوّاني».

لكنْ لم أقف عليه في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، وسياقُ كلام المُصنِّف يدلُّ على أنه فيها، فلعلّه في «حاشيته» الجديدة أو الأجدّ، ولعلّ ما بين يديّ هو «حاشيته» القديمة، على ما نبَّهتُ إليه في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهنيّ»، فلينظره مَن شاء.

(٤) زاد بعدها في (ل): «فإذا توقف اتصافه»، وليس هذا محلَّه.

(٥) سقط من (ل) هنا: «فإذا توقف اتصافه».

(٦) على حاشية (ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عبارةُ الدَّوّانيّ: «والحاصِل». منه». يعني: أنه تعمَّد إبدالها بذلك، والمُصنِّف ينتقد في مواضع أخرى من رسائله التعبير بـ «والحاصل» أو «وبالجملة» حيث لا يكون ما بعده تلخيص لما قبله.

والأوَّلُ باطِلٌ، لأنّا[1] نعلَمُ قَطْعاً أنّ الشيءَ إذا وُجِدَ في مَدرَكٍ لا يكونُ له[2] في ذلكَ المَدرَكِ إلّا وجودٌ واحِدٌ، وهذا إنْ لم يَكُنْ أجْلى مِن عَدَم تَعدُّدِ الوجودِ الخارِجيِّ للشيءِ الواحِدِ، فليسَ بأخْفى منه.

والثّاني يَستَلزِمُ أنْ يكونَ في الوجودِ أذهانٌ غيرُ مُتناهِية.

وربَّما يُمنَعُ بُطْلانُ ذلكَ لجوازِ أنْ لا يكونَ بينَها ترتُّبٌ أصلاً، وإنْ كانَ بينَ الوجوداتِ فيها تَرتُّبٌ، لكنْ إذا خُصَّ الوجودُ الذِّهْنيُّ بالعِلمِ الانطِباعيِّ كفى في بُطلانِهِ تَرتُّبُ الصُّوَرِ الإدراكيّة.

ولكَ أنْ تقولَ: فعلى هذا، يكونُ المَحْذورُ تَرتُّبَ الوجوداتِ الذِّهْنيّةِ لا إلى نهايةٍ لها[3]، لا وجودَ الأذهانِ الغيرِ المُتناهِية، فلا وَجْهَ للعُدولِ عنِ الأوَّلِ إلى الثّاني.

لا يُقالُ: إذا جَرى الكلامُ في الاتِّصافِ بالوجودِ المُطلَقِ لم يَتَمشَّ الجوابُ المَذْكورُ؛ إذْ لا يُمكِنُ أنْ يُقالَ: اتِّصافُ الماهيّةِ بالوجودِ المُطلَقِ مَوْقوفٌ على اتِّصافِهِ قبلَه بالوجود؛ إذْ يَلزَمُ أنْ يكونَ لها قبلَ الاتِّصافِ بالوجودِ المُطلَقِ اتِّصافُه به.

لأنّا نقولُ: الاتِّصافُ بالمُطلَقِ إمّا في ضِمْنِ الخارِجيِّ أو الذِّهْنيِّ، فيَلزَمُ تَوقُّفُ اتِّصافِهِ به في ضِمْنِ فَرْدٍ على اتِّصافِهِ به في ضِمْنِ فَرْدٍ آخَرَ، ولا مَحْذورَ فيه»[4].

وبهذا التَّفْصيلِ اتَّضَحَ فسادُ ما قيلَ[5]: «إذا ثبَتَ أنّ ثُبوتَ الشيءِ للشيءِ فَرْعُ

---

(١) زاد في (ح): «لا»، وهو خطأ.

(٢) زاد هنا في (أ) و(ح): «في ذلك الزمان»، ولا تستقيمُ العبارةُ به.

(٣) سقط من (ل): «لها».

(٤) هنا ينتهي كلامُ الجلال الدَّوّانيّ، على ما يظهر، والله أعلم.

(٥) على حاشية (أ) و(ل): «جلال»، وعلى حاشية (ح): «فيه ردٌّ لجلال الدِّين».

ثُبوتِ المُثبَتِ له، كما هوَ المَشهورُ عندَ المُتأخِّرينَ، فثُبوتُ الوجودِ للماهيَّةِ يجبُ أنْ يكونَ مُتأخِّراً عن ثُبوتِها في نفسِها[١]، فإنْ لم يَلزَمْ مَحْذورٌ في الوجودِ الخارِجيِّ؛ بناءً على ما قيلَ مِن أنّ ثُبوتَه للماهيّةِ في الذِّهْنِ، فلا يَلزَمُ إلا تَقدُّمُ الوجودِ الذِّهْنيِّ على الوجودِ الخارِجيِّ، ولا مَخلَصَ عنه في الوجودِ الذِّهْنيِّ والمُطلَقِ»[٢]؛ لِمَا عرَفْتَ أنه كما لا إشكالَ في الخارِجيِّ لا إشكالَ في المُطلَقِ، إنّما الإشكالُ في الذِّهْنيِّ؛ إذِ اللّازِمُ في المُطلَقِ تَوقُّفُ اتِّصافِهِ به في ضِمْنِ الفَرْدِ الخارِجيِّ على اتِّصافِهِ به في ضِمْنِ الفَرْدِ الذِّهْنيِّ، ولا[٣] إشكالَ في تَوقُّفِ الاتِّصافِ بالوجودِ الخارِجيِّ على الاتِّصافِ بالوجودِ الذِّهنيِّ.

هذا إذا لم يُنقَلِ الكلامُ إلى الوجودِ الذِّهْنيِّ، وأمّا إذا نُقِلَ إليه فالإشكالُ يَظهَرُ فيه أيضاً.

وبالجُمْلةِ، لا وَجْهَ للفَرْقِ بينَ الوجودِ الخارِجيِّ والمُطلَقِ.

هذا كلامُ الزاميِّ[٤]، وإبطالٌ لِمَا ذكَرَه صاحِبُ القولِ المَذْكورِ[٥] في مَوضِعٍ بما ذكَرَه في مَوضِعٍ آخَرَ، وإلّا فالتَّحْقيقُ أنّ تَوقُّفَ الاتِّصافِ بالوجودِ الخارِجيِّ على الاتِّصافِ بالوجودِ الذِّهْنيِّ مُشكِلٌ جِدّاً؛ إذْ يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يَتوقَّفَ وجودُ المَعْلولِ الأوَّلِ

---

(١) في النُّسَخ الثلاث: «عن ثبوته في نفسه»، وهو يُوهِمُ أن الضمير عائدٌ إلى الوجود، وليس بصحيح، والتصويبُ من «حاشية الدَّوّانيّ».

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦٤).

(٣) في (ل): «كما لا».

(٤) في (ل) و(ع): «الرازيّ»، وهو تصحيف.

(٥) يعني: العلامة الدَّوّانيّ.

في الخارج على وجودِهِ فيه[١]، إذْ لا ذِهْنَ قبلَهُ، فالذِّهْنُ والمَوْجودُ[٢] فيه يَتَوقَّفُ على وجودِهِ في الخارج، فلو تَوقَّفَ وجودُه في الخارج على وجودِهِ في الذِّهْنِ يَلزَمُ تَوقُّفُ وجودِهِ في الخارج على وجودِهِ[٣] فيه بالواسِطة.

ومن هاهُنا ظهَرَ فسادٌ آخَرُ فيما قيلَ، حيثُ بيَّنَ أنّ في الوجودِ الخارِجيِّ مَحْذوراً، غايتُه أنّ ذلكَ المَحْذورَ ليسَ المَحْذورَ المَذْكورَ في الوجودِ الذِّهْنيِّ، فكانَ حقُّه أنْ يَنْفيَ المَحْذورَ المَعْهودَ، لا جِنْسَ المَحْذور.

ثمَّ إنّ القائلَ المَذْكورَ[٤] بعدَما بيَّنَ عَدَمَ الإشكالِ في الوجودِ الخارِجيِّ على زَعْمِه على الوَجْهِ المَذْكورِ آنِفاً، قالَ: «واعلَمْ أنَّ هذا كلامٌ جَدَليٌّ، والتَّحْقيقُ أنه ليسَ في الخارج مَثَلاً إلّا الماهيّةُ مِن دونِ أنْ يكونَ هُناكَ الأَمْرُ المُسمّى بالوجودِ، ثمَّ العَقْلُ بضَرْبٍ مِنَ التَّخيُّلِ يَنزِعُ منه ذلكَ الأَمْرَ ويَصِفُه به، ومِصْداقُ هذا الحُكْم ومُطابقتُه عَيْنُ تلكَ الهُوِيّةِ العَيْنيّة، كما يَنزِعُ من زيدٍ مَثَلاً الإنسانيّةَ، ويَحكُمُ بأنّ الإنسانيّةَ ثابتةٌ له، معَ أنّ مِصْداقَ الحُكْم ومُطابقتَه ليسَ إلا ذاتَ زيد، وقِسْ عليه المَوْجودَ في الذِّهْن.

فإنْ قلتَ: فما الفَرْقُ بينَ الوجودِ والذّاتيّاتِ، معَ أنّ كُلَّها مُنتَزَعٌ؟

قلتُ: مُلاحَظةُ الذّاتِ كافيةٌ في انتِزاعِ الذّاتيّاتِ، بخِلافِ الوجود؛ إذْ لا بُدَّ فيه مِن مُلاحَظةِ أمْرٍ آخَرَ مِثْلِ وجودِ عِلّتِهِ وآثارِه، إلى غيرِ ذلك.

---

(١) أي: في الخارج.

(٢) في (ل): «والوجود».

(٣) من قوله: «في الخارج، فلو توقف» إلى هنا، سقط من (ح).

(٤) يعني: الدَّوّانيّ.

فإنْ قلتَ: فيكونُ الحكمُ بثُبوتِ هذه المُنتَزَعاتِ لها كاذِباً؛ لِـمَا بَيَّنتُم أنه لا ثُبوتَ لها أصْلاً.

قلتُ: إنّما يَلزَمُ كَذِبُه إذا كانَ الحكمُ بثُبوتِها لها ثبوتَ الأعراضِ لِـمَحالِّـها، أمّا إذا كانَ المُرادُ بثبوتِها لها كونَـها مُنتَزَعةً منها بضَـرْبٍ مِنَ التَّخيُّلِ[1] أو المُطلَقَ[2] الشامِلَ له فلا». إلى هُنا كلامُه.

وليسَ الأمْرُ كما زعَمَه، كيفَ وما ذكرَ أوّلاً على أصْلِ المَشّائينَ[3]، وهذا التَّحْقيقُ على أصْلِ الإشراقيِّينَ[4]؟ فلا يُمكِنُ تحقيقُ الكلام على أَحَدِ ذَيْنِكَ الأصْلَينِ بما يُبْتنى على الأصْلِ الآخَرِ.

وهذا القائلُ مُعتَـرِفٌ بما ذكَرْنا، حيثُ قالَ في «شرحِه» لِرسالتِهِ المَعْروفةِ بـ«الزَّوْراءِ»: «إنّ الماهيّاتِ بذواتِها أثرٌ للفاعِلِ، أي: الفاعِلُ مُستَتبِـعٌ لِذاتِ المَعْلولِ،

---

(١) في (أ) و(ل): «التحليل»، وفي (ح): «التخليل»، والتصويبُ بحسب ما تقدَّم قبل أسطر.

(٢) معطوف على قوله: «كونها»، أي: أما إذا كان المرادُ بثبوتها كونَها... أو كان المرادُ بثبوتها الثبوتَ المُطلَقَ الشاملَ فلا يلزم كذبُه.

(٣) وهم السالكون طريق الاستدلال في تحصيل العلوم والمعارف، وقد اشتهرت هذه المدرسة قديماً على يد أرسطو من فلاسفة اليونان، ثمَّ على يد ابن سينا من فلاسفة الإسلام.

(٤) وهم السالكون طريق تهذيب النفس في تحصيل العلوم والمعارف، حيثُ تسلك النفسُ طريق الأخلاق، فتُشرِقُ المعارف ـ لا سيَّما الإلهية منها ـ على القلب. وقد اشتهرت هذه المدرسة قديماً على يد أفلاطون من فلاسفة اليونان، ثم الشهاب السُّهروردِيّ المقتول من فلاسفة الإسلام. وانظر التعريفَ بالسُّهرورديّ المقتول في التعليق على «رسالة في وجوب الواجب».

وللمُصنِّف كلمة مفيدة في التعريف بالمشّائين والإشراقيِّين، وبيان أنهما جميعاً ترجعان إلى أفلاطون، ذكرها في خاتمة «رسالته في بيان معنى الجعل».

ثمَّ العَقْلُ يَنتزِعُ مِنَ المَعْلولِ الوجودَ ويَصِفُه به، كما هو رأيُ الإشراقيِّينَ، لا[1] أنَّ الفاعِلَ يَجعَلُه مُتَّصِفاً بمَعنًى هوَ الوجودُ، كما هوَ مَذهَبُ المَشّائين»[2].

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ أنه خَلَطَ في تَقْريرِ الكلامِ، وخَبَطَ في تحقيقِ المَقامِ، حيثُ قرَّرَ السُّؤالَ على أصْلِ المشّائينَ، وحَقَّقَ الجوابَ على أصْلِ الإشراقيِّين.

وقالَ القائلُ المَذْكورُ في مَوضِعٍ آخَرَ مِن «الحواشي» التي عَلَّقَها على «الشَّرْح الجديد للتَّجْريد»: «ثمَّ نقولُ: اتِّصافُ شيءٍ بآخَرَ في نَحْوٍ مِنَ الوجودِ: إنْ وَجَبَ أنْ يَتأخَّرَ عنِ اتِّصافِهِ بذلكَ النَّحْوِ مِنَ الوجودِ لَزِمَ أنْ لا يكونَ نَفْسُ الأمْرِ ظَرْفاً للاتِّصافِ بالوجودِ في نَفْسِ الأمْرِ، وإلّا تَقدَّمَ على نفسِهِ أو تَسَلسَلَ، وإنْ لم يجبْ تأخُّرُه لم يَتِمَّ الدَّليلُ على أنّ الاتِّصافَ بالوجودِ الخارِجيِّ ليسَ في الخارجِ، ولا مَحيصَ عن ذلكَ إلّا بأنْ يُقالَ: المُعتبَرُ في الوجودِ الذي[3] هوَ ظَرْفُ الاتِّصافِ أنْ يَمْتازَ المَوْصوفُ بحَسَبِ ذلكَ الوجودِ عنِ الوَصْفِ، والماهيَّةُ لا تَمْتازُ بحَسَبِ الوجودِ الخارِجيِّ عن ذلكَ الوجودِ، بل بحَسَبِ الوجودِ في الذِّهْنِ، ولكنْ تَمْتازُ عنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمْرِ بحَسَبِ الوجودِ في نَفْسِ الأمر[4]؛ إذْ للعَقْلِ أنْ يَعتبِرَ الماهيَّةَ بدونِ مُلاحَظةِ الوجودِ، فحينَئذٍ يُوجَدُ الماهيَّةُ في نَفْسِ الأمْرِ مُمتازةً بحَسَبِ هذا الوجودِ عنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمْرِ، وإنْ كانت غيرَ مُمتازةٍ[5] عنه بحَسَبِ نَحْوٍ آخَرَ مِنَ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ أيضاً»[6]. انتهى كلامُه.

---

(١) في (ل): «إلا»، وهو خطأ.

(٢) «شرح الزوراء» للدَّوَانيّ، (لوحة ٤/ أ).

(٣) سقط من (ل): «الذي»، وفي المطبوع من «حاشية الدَّوَانيّ»: «الذهنيّ»، وهو خطأ.

(٤) سقط من (ل): «بحسب الوجود في نفس الأمر».

(٥) في (أ) و(ل): «وإن كان غير ممتاز».

(٦) «حاشية الدَّوَانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٥٩).

ويَرِدُ عليه: أنْ يُقالَ: سَلَّمْنا أنّ للعَقلِ أنْ يَعتَبِـرَ الماهيّةَ بدونِ مُلاحَظةِ الوجود، ولكنْ لا صِحّةَ لِقولِه: «فحينَئذٍ يُوجَدُ الماهيّةُ في نَفْسِ الأمرِ مُمتازاً بحَسبِ هذا الوجودِ عنِ الوجودِ في نَفسِ الأمرِ»، لأنّ مَبْناهُ على إثباتِ وجودٍ آخَرَ في نَفسِ الأمرِ[1] وراءَ الخارِجيِّ والذِّهْنيِّ، وهذا ممّا لم يَقُل به أحَدٌ مِنَ السَّلَف.

وإنّما قُلنا: إنّ مَبْناهُ على ذلكَ، لأنّ الوجودَ الذي[2] أشارَ إليه في قولِهِ: «بحَسبِ هذا الوجودِ» ليسَ وجوداً خارِجيّاً، وذلكَ ظاهِرٌ، ولا وجوداً ذِهْنيّاً، لأنّ الماهيّةَ غيرُ مُمتازةٍ عنِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، ولا عن الوجودِ في نَفسِ الأمْرِ في ضِمْنِهِ بحَسبِ الوجودِ الذِّهْنيّ.

وإنّما قُلْنا: «ولا عنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمْرِ في ضِمْنِه»، لأنّ مُرادَه عنِ الامتيازِ عنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ بحَسبِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ: الامتيازُ عنه في ضِمْنِ الوجودِ الذِّهْنيِّ. يُرشِدُك إليه تَعْليلُه بقولِهِ: «إذْ للعَقْلِ أنْ يَعتَبِـرَ الماهيّة» إلخ.

فإنّه لو كانَ مُرادُه الامتيازَ عنه في ضِمْنِ الوجودِ الخارِجيِّ أو في ضِمْنِ واحِدٍ منهما، أيّهما كانَ، لم يَحتَجْ إلى التَّعْليلِ المَذْكورِ، فإنّ الامتيازَ عنِ الوجودِ الذِّهْنيِّ في نَفْسِ الأمْرِ في ضِمْنِ الوجودِ الخارِجيِّ بحَسبِ الوجودِ الذِّهْنيِّ ظاهِرٌ، وعلى تَقْديرِ احتياجِهِ إلى البَيانِ لا يُناسِبُه البَيانُ بالوَجْهِ المَذْكورِ كما لا يَخْفى، وإنّما امتيازُ الماهيّةِ عن الوجودِ الذِّهْنيِّ وعنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ في ضِمْنِهِ في مُلاحَظةِ العَقْلِ واعتبارِه، وليسَ ذلكَ وجوداً آخَرَ للماهيّةِ، وإلّا لكانَ وجودُ الماهيّةِ على أنحاءٍ ثلاثةٍ، وهوَ خِلافُ المَشْهورِ، وما عليه الجمهور.

---

(١) من قوله: «لأن مبناه» إلى هنا، سقط من (ل).

(٢) في (ح): «الذِّهْنيّ»، وهو تصحيف.

وقد قالَ ذلكَ القائلُ في بَحْثِ الماهيّةِ مِنَ «الحواشي» المَذْكورة: «والحاصِلُ: أنّ ظَرْفَ الاتّصافِ بالتَّجَرُّدِ عنِ العوارِضِ مُطلَقاً ليس نَفْسَ الأمرِ، بل اعتِبارُ العَقْلِ فقط، وأمّا ظَرْفُ الوجودِ فيُمكِنُ أنْ يكونَ هوَ الخارجَ أو الذِّهْنَ، فيُوجَدُ في الخارجِ والذِّهْنِ واعتِبارِ العَقْلِ جميعاً ما هوَ مُجرَّدٌ عنِ العَوارِضِ بحَسَبِ اعتِبارِ العَقْلِ، ولا يُوجَدُ في شيءٍ منهما[1] ما هوَ مُجرَّدٌ عنها بحَسَبِ الواقِعِ مُطلَقاً»[2].

وهذا القولُ منه صَريحٌ في الاعتِرافِ بأنّ اعتِبارَ العَقْلِ ليسَ مِن مَظاهِرِ نَفْسِ الأمْرِ، والامتيازَ الثابتَ بحَسَبِهِ ليسَ امتيازاً في نَفْسِ الأمر.

ثمَّ إنّه قد شَنَّعَ على الفاضِلِ القُوشيِّ[3] بما فَهِمَ مِن كلامِهِ ما يُنافي انحِصارَ ما في نَفْسِ الأمْرِ في الخارجِ والذِّهْنِ، والمَفْهومُ مِن كلامِ نفسِهِ المَنْقولِ آنِفاً أظْهَرُ منه في المُنافاةِ للانحِصارِ المَذْكورِ!

وتَفْصيلُ ذلكَ: أنّ الفاضِلَ المَذْكورَ[4] قالَ في حاشيةِ «الشَّرْحِ الجديدِ للتَّجْريدِ»: «والحاصِلُ: أنّ الوجودَ في الخارجِ لا يُمكِنُ أنْ يَعرِضَ للماهيّةِ عندَ وجودِها في العَقْلِ، وإلّا لَزِمَ كونُ الماهيّةِ مَوْجودةً قبلَ قيامِ الوجودِ بها، وبهذا يُعلَمُ أنّ الوجودَ المُطلَقَ لا يَعرِضُ للماهيّةِ عندَ وجودِها في العَقْلِ، بلِ الوجودُ

---

(١) في (ح): «منها».

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٨٥).

(٣) العلامة علاءُ الدين عليّ بن محمد (ت ٨٧٩هـ)، وسيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) السِّياقُ يقتضي أنه القوشيّ صاحب «الشرح الجديد للتجريد»، وقوله: «في حاشية الشرح الجديد للتجريد» يعني: أنه قاله تعليقاً على كتابه نفسِه، والله أعلم.

المُطلَقُ والوجودُ الخارِجيُّ يَعرِضانِ[1] للماهيّةِ في نَفْسِ الأمرِ، لا في الخارج ولا في الذِّهْن[2]».

وقالَ القائلُ المَذْكورُ[3]: «ويَرِدُ على قولِهِ: «وإلّا لَزِمَ كونُ الماهيّةِ مَوْجودةً قبلَ قيام الوجودِ بها» أنّ اللّازِمَ كونُها مَوْجودةً في العَقْلِ قبلَ وجودِها في الخارج، وقد مَرَّ الكلامُ فيه مُفصَّلاً. ويُمكِنُ أنْ يُقالَ: إنّه أرادَ لُزومَ كونِ الماهيّةِ مَوْجودةً في الخارج قبلَ وجودِها فيه في بعضِ الصُّوَرِ، وهيَ ماهيّةُ أوّلِ المَعْلُولاتِ، وقد مَرَّ الكلامُ فيه مُفصَّلاً».

ثمَّ قالَ: «وأيضاً إذا لم يَكُنْ عُروضُ المُطلَقِ والخارِجيِّ في العَقْلِ كما صَرَّحَ به أوّلاً، ولا في الخارج كما صَرَّحَ به ثانياً، فكيفَ يكونُ عُروضُهما في نَفْسِ الأمْرِ، وهوَ مُنحَصِرٌ في الخارِجيِّ والذِّهْنيِّ؟!».

والظاهِرُ أنّ الفاضِلَ المَذْكورَ[4] يقولُ: إنّ الخارجَ والذِّهْنَ مَظهَرانِ لنَفْسِ الأمرِ، لا فَرْدانِ له، فالوجودُ فيهما كاشِفانِ عنِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ لا فَرْدانِ له، فالوجودُ في نَفْسِ الأمرِ يَتَحقَّقُ بدونِهما، غايتُه: لا يَظهَرُ إلّا بواحِدٍ منهما، وهذا لا يُنافي انحِصارَ مَظهَرِ نَفْسِ الأمرِ في الخارج والذِّهْن.

ولنا زيادةُ تَفْصيلٍ في هذا المَقام، أورَدْناهُ في بعضِ تَعْليقاتِنا.

---

(١) في (أ) و(ل): «يعرض».

(٢) سقط من (أ) و(ل): «ولا في الذهن».

(٣) يعني: الدّوّانيّ، ولم أقف عليه في الطبعة التي بين يديّ من «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، فلعلّه في «حاشيته» الجديدة أو الأجدّ، على ما نبّهتُ عليه فيما سلف.

(٤) يعني: القوشيّ.

ثمَّ قالَ(١): «فإنْ زعَمَ أنه نَحْوٌ آخَرُ مِنَ الوجودِ، فيَصيرُ القِسْمُ الأوّلُ ما بخُصوصِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ مَدخَلٌ فيه، والثاني ما بخُصوصِ الوجودِ الخارِجيِّ مَدخَلٌ فيه، والثالثُ ما بخُصوصِ الوجودِ الذِّهْنيِّ مَدخَلٌ فيه، ولا يُلائمُه ما ذكرَ مِن أنّ القِسْمَ الأوّلَ ما ليسَ بخُصوصِ أحدِ الوجودَيْنِ فيه مَدخَلٌ، كما لا يخفى على ذي الطَّبْع السَّليم، بل يَلْغو ذِكْرُ الخُصوصيّةِ في الوجودَيْنِ؛ إذْ لا مَدخَلَ لهما حينَئذٍ عُموماً أيضاً».

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ دائرةَ هذا الإيرادِ على الفَهْم لا على المَفْهوم؛ إذْ مَبْناهُ على أنْ يكونَ المُرادُ أنّ للماهيّةِ ثلاثَ وجوداتٍ، وقد وقَفْتَ على فَسادِ هذا المَبنى، على أنّ الفاضِلَ المَذْكورَ(٢) مُحقِّقٌ لا مُقلِّدٌ لِمَنْ قسَمَ العَوارِضَ على الوَجْهِ المَذْكورِ غافِلاً عمّا دقّقَ فيه، فلا وَجْهَ للاستِدراكِ عليه بمُخالفتِهم في هذا المَقام، كما لا يَخْفى على ذوي الأفهام.

ثمَّ قالَ(٣): «وأيضاً مِثْلُ هذا المَحْذورِ الذي ذكَرَه لازِمٌ على تَقْديرِ الاتِّصافِ في نَفْسِ الأمرِ كما مرَّ»، وأرادَ بـ«ما مَرَّ» ما قدَّمَه بقولِهِ: «ثمَّ نقولُ: اتِّصافُ شيءٍ بآخَرَ في نَحْوٍ مِنَ الوجودِ: إنْ وَجَبَ أنْ يَتأخَّرَ عنِ اتِّصافِهِ بذلكَ النَّحْوِ مِنَ الوجودِ، لَزِمَ أنْ لا يكونَ نَفْسُ الأمرِ ظَرْفاً للاتِّصافِ بالوجودِ في نَفْسِ الأمرِ، وإلّا تَقدَّمَ على نفسِهِ أو تَسَلسَلَ»(٤).

---

(١) أي: الدّوانيّ.

(٢) يعني: القوشيّ.

(٣) أي: الدّوانيّ.

(٤) «حاشية الدّوانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٥٩)، وسبق نقلُه عند المُصنِّف بتمامه.

وللفاضِلِ المَذْكورِ[١] أنْ يقولَ في دَفْعِه: إنّ اتِّصافَ الماهيّةِ بالوجودِ في نَفْسِ الأمرِ إنّما يَقتَضي كونَه في حَدِّ نفسِه بحيثُ إذا وُجِدَ مَظهَرُ العَقْلِ يكونُ للماهيّةِ فيه وجودٌ مُتقدِّماً على ثُبوتِ الوجودِ لها فيه، ولا مَحْذورَ في ذلك، إنّما المَحْذورُ فيما إذا كانَ لِنَفْسِ الأمرِ وجودٌ آخَرُ غيرُ الوجودِ الخارِجيّ والذِّهْنيّ، ويكونُ الاتِّصافُ في نَفْسِ الأمرِ بحَسَبِ ذلك الوجودِ، كما فَهِمَه ذلك القائلُ[٢]، فمَبْنى هذا الإيرادِ أيضاً على الفَهْم السَّقيم.

وكم مِن عائبٍ قَوْلاً صَحيحاً وآفتُهُ مِنَ الفَهْمِ السَّقِيمِ

ثمَّ قالَ[٣]: «والتَّحْقيقُ كما عرَفْتَ أنّ الوجود ما يَنزِعُه العَقْلُ مِنَ الماهيّةِ ويَصِفُها به، ومِصْداقُ ذلكَ الوَصْفِ هوَ عَيْنُ الماهيّة».

ونحنُ نقولُ: قد عرَفْتَ أنّ هذا التَّحْقيقَ على أصْلِ الإشراقيِّينَ، فلا يُناسِبُ المَقامَ، لأنّ الكلامَ هاهُنا على أصْلِ المَشّائين.

ثمَّ قالَ[٤]: «لكنَّ في نَفْسِ الوجودَيْنِ إشْكالاً؛ إذْ لو اشتُرِطَ في الوجودِ الذي هوَ ظَرْفُ الاتِّصافِ تَقدُّمُه على الاتِّصافِ ظهَرَ أنّ الاتِّصافَ بالوجودِ الخارِجيِّ ليسَ بحَسبِ الخارج، لكنْ لَزِمَ أنْ لا يكونَ الاتِّصافُ بالوجودِ في نَفْسِ الأمرِ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ لِعَدَم تَقَدُّم الشيءِ على نفسِه.

وإنِ اكتُفيَ بمُجرَّدِ كونِه مُنتَزَعاً مِنَ الماهيّةِ المَوْجودةِ بذلك الوجود لَزِمَ

---

(١) يعني: القوشيّ.

(٢) يعني: الدَّوّانيّ.

(٣) أي: الدَّوّانيّ.

(٤) أي: الدَّوّانيّ كذلك.

أنْ يكـونَ الاتِّصـافُ بالوجـودِ الخارجيِّ بحَسـبِ الخـارِجِ، فإنّـه مُنتزَعٌ مِـنَ الماهيّةِ الموجـودةِ[1] فـي الخارجِ.

فالوَجْهُ كما أشَـرْنا إليه أنْ يُعتبَـرَ فيه بعـدَ كونِ الاتِّصافِ مُسـتلزِماً لهذا النَّحْوِ مِـنَ الوجـودِ أنْ تكـونَ الماهيّـةُ في ذلـكَ النَّحْـوِ مِـنَ الوجودِ غيـرَ مَخلوطـةٍ بذلكَ العـارِضِ، وظاهـرٌ أنّ الماهيّةَ فـي الوجودِ الخارِجـيِّ مَخْلوطةٌ بالوجـودِ الخارِجيِّ، وكـذا في الوجـودِ في نَفْسِ الأمـرِ[2] مخلوطـةٌ به بحَسـبِ نَفْسِ الأمـرِ، وكذا في الوجـودِ العَقْلـيِّ أيضـاً مخلوطـةٌ به بحَسبِ نَفْسِ الأمـرِ، لكـن للعَقْـلِ أنْ يأخذَها غيـرَ مخلوطـةٍ بشـيءٍ، فهيَ في هـذا الاعتِبارِ مُعرّاةٌ عـن جميع العَـوارِضِ، حتّى عن هـذا الاعتِبـارِ، فهـذا النَّحْوُ مِـنَ الوجودِ ظَـرْفٌ للاتِّصـافِ به، وهـوَ نَحْوٌ مِـن أنحاءِ وجـودِ الماهيّـةِ في نَفْسِ الأمر».

ويَـرِدُ عليـه: أنْ يُقـالَ: سَـلَّمْنا أنّ للعَقْـلِ أنْ يأخذَهـا غيـرَ مخلوطـةٍ بشـيءٍ مِنَ العـوارِضِ، فهـيَ فـي هـذا الاعتِبـارِ مُعـرّاةٌ عـن جميع العَـوارِضِ فـي نَفْسِ الأمرِ، لكـنَّ ذلـكَ الاعتبارَ غيرُ مُطابِـقٍ للواقِـعِ، لأنها في حَدِّ نفسِـها غيرُ مُعـرّاةٍ عنها، إنَّما المُطابِـقُ للواقِـع كونُهـا مُعرّاةً فـي ذلكَ الاعتِبـارِ، ولا اعتبـارَ لذلكَ، لأنـه ليسَ مِنَ الاعتِبـاراتِ المُطابقـةِ للواقِـع، وإلّا لـكانَ زيـدٌ مَثَلاً غيـرَ مُمكِنٍ، بل غيرَ إنسـانٍ في بعـضِ الاعتِبـاراتِ المُطابقـةِ للواقِـع، وهـذا ممّـا لا يَخْفى فسـادُه على مَـنْ له أدنى تمييـزٍ، فتكـونُ الماهيّـةُ في الاعتِبـارِ المَذْكورِ ليـسَ نَحْواً مِـن أنحاءِ وجـودِ الماهيّةِ في نَفْسِ الأمر.

---

(١) من قوله: «بذلك الوجود لزم أن يكون الاتصاف» إلى هنا، سقط من (أ) و(ل).

(٢) من قوله: «مخلوطة بذلك العارض» إلى هنا، سقط من (ل).

فالصَّوابُ في حَلِّ الإشكالِ المَذْكورِ مَنْعُ لُزومِ أنْ لا يكونَ الاتِّصافُ في نَفْسِ الأمرِ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ، على تَقْديرِ أنْ يُشتَرَطَ في الوجودِ الذي هوَ ظَرْفُ الاتِّصافِ تَقدُّمُه على الاتِّصاف.

قولُه: «لِعَدَم تَقَدُّم الشيءِ على نفسِه».

قُلنا: مُسلَّمٌ، لكنَّه غيرُ لازِمٍ حينَئذٍ، لأنَّ الوجودَ في نَفْسِ الأمرِ هوَ الوجودُ المُطلَقُ الشامِلُ للوجودِ الخارِجيِّ والوجودِ الذِّهْنيِّ، وقد مَرَّ أنَّ الاتِّصافَ بالمُطلَقِ إمّا في ضِمْنِ الخارِجيِّ أو الذِّهْنيِّ، فاللّازِمُ تَوقُّفُ اتِّصافِها به في ضِمْنِ فَرْدٍ على اتِّصافِها به في ضِمْنِ فَرْدٍ آخَرَ، ولا مَحْذورَ فيه.

والعَجَبُ أنَّ هذا القائلَ[1] واقِفٌ على هَذا، وقد ذكَرَه في بَحْثِ الوجودِ الذِّهْنيِّ مِنَ «الحواشي» المَذْكورةِ، ومعَ ذلكَ كيفَ يُقرِّرُ هاهُنا المُلازَمةَ المَذْكورة؟!

[الجوابُ الصَّحيحُ على الإشكال المَذْكور]

فإنْ قلتَ: إذا كانَ التَّحْقيقُ المَذْكورُ على أصْلِ الإشراقيِّينَ دونَ أصْلِ المشّائينَ، فما وَجْهُ انحِلالِ الإشكالِ المُتوجِّهِ عليهم بوَجهَينِ:

أحدُهما: لُزومُ تَوقُّفِ وجودِ المَعْلولِ الأوّلِ في الخارج على نفسِه، على ما سَبَقَ بيانُه.

والآخَرُ: لُزومُ التَّسَلسُلِ في الوجوداتِ الذِّهْنيّةِ، وذلكَ باطِلٌ، لا لأنَّ الوجودَ الذِّهْنيَّ مخصوصٌ بالعِلم الانطِباعيِّ، فتَرتُّبُ الوجوداتِ الذِّهْنيّةِ إلى غيرِ النِّهايةِ يَستَلزِمُ تَرتُّبَ الصُّوَرِ الإدراكيّة إلى غيرِ النِّهايةِ، وهوَ مُحالٌ؛ لجَرَيانِ بُرْهانِ التَّطْبيقِ فيه، لأنَّ الاختِصاصَ المَذْكورَ غيرُ ثابتٍ، بلِ الظّاهِرُ عَدَمُه، على ما بيَّنّاهُ في «رسالتِنا

(١) يعني: الدَّوّانيّ.

المَعْمولةِ في تحقيقِ الوجودِ الذِّهْنيِّ»[١]، بل لأنه حينَئِذٍ نأخذُ جميعَ الوجوداتِ العارِضةِ للماهيّة.

ونقولُ: لا بُدَّ مِن وجودٍ آخَرَ غيرِ تلكَ الوجودات، لأنّ جميعَ تلكَ الوجوداتِ عارِضةٌ للماهيّةِ ثابتةٌ لها، فتَقتَضي أنْ يكونَ لها وجودٌ قبلَ تلكَ الوجوداتِ بحُكْمِ المُقدِّمةِ القائلة: ثبوتُ شيءٍ لِشيءٍ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له، وذلكَ الوجودُ ليسَ واحداً منها، ضَرورةَ أنه مُتقدِّمٌ عليها بالأيس[٢]، فيَلزَمُ أنْ لا يكونَ المأخوذُ جميعَ الوجوداتِ العارِضةِ للماهيّةِ لخروجِ هذا الوجودِ منه، وهوَ خِلافُ المَفْروض.

وقد مَرَّ وَجْهٌ آخَرُ في أوّلِ الرِّسالة[٣].

قلتُ: أمّا انحِلالُ الإشكالِ الأوّلِ[٤] فبأنْ يُقالَ ـ على ما أشَرْنا إليه فيما سَبَقَ ـ: إنّ الاتِّصافَ بالوجودِ الخارِجيِّ في نَفْسِ[٥] الأمرِ، وذلكَ لا يَقتَضي وجودَ مَظهَرِ بالفِعْلِ، بل يَكْفي أنْ تكونَ الماهيّةُ بحيثُ إذا وُجِدَ مَظهَرٌ ظَهَرَ فيه ثُبوتُ الوجودِ لها، فحينَئِذٍ لا يَتوقَّفُ ثُبوتُ الوجودِ الخارِجيِّ للماهيّةِ على وجودِ مَظهَرِ العَقْلِ بالفِعْلِ، حتّى يَلزَمَ المَحْذورُ المَذْكور.

---

(١) وقد خدمتُها بالتحقيق في هذا المجموع، والموضعُ المُحالُ عليه هو في أواخر كلامه على الدليل الثالث من أدلة المُثبِتين للوجود الذهنيّ من تلك الرسالة.

(٢) رسمت بما يشبه «بالأس» في (أ) و(ح)، وسقطت من (ل).

(٣) وقد نبّه عليه المُصنّف بقوله هناك: «وهاهنا وجه آخر يأتي في تضاعيف الكلام، بإذن المَلِكِ العلّام».

(٤) وهو لزومُ توقُّفِ وجودِ المَعْلولِ الأوّلِ في الخارج على نفسِه.

(٥) من قوله: «الإشكال الأول فبأن يقال» إلى هنا، سقط من (ح).

لا يُقالُ[1]: نَنقُلُ الكلامَ إلى كونِ الماهيّةِ بتلكَ الحَيْثِيّة، ونقولُ: إنْ كانَ ثُبوتُه لها في الخارجِ يَلزَمُ تَقدُّمُ الوجودِ الخارجيِّ عليه، فيَلزَمُ المَحْذورُ اللّازِمُ على تَقْديرِ كونِ ثُبوتِ الوجودِ الخارجيِّ للماهيّةِ في الخارجِ، وإنْ كانَ في الذِّهْنِ يَلزَمُ المَحذورُ المَذْكور.

لأنّا نقولُ: ثُبوتُه أيضاً في نَفْسِ الأمْرِ على الوَجْهِ المارِّ ذِكرُه، وغايةُ ما يَلزَمُ التَّسَلسُلُ في الأكوانِ الاعتِباريّة، ولا بُرْهانَ على بُطْلانِه.

وأمّا انحِلالُ الإشكالِ الثاني[2] فبأنْ يُقالَ: إنّ ظُهورَ ما في نَفْسِ الأمْرِ في مَظهَرِ العَقْلِ، ووجودَه فيه: مَوْقوفٌ على اعتِبارِ العَقْلِ والتِفاتِه، والعَقْلُ لا يَقدِرُ على الاعتبارِ والالتِفاتِ إلى غيرِ النِّهايةِ، فلا يُوجَدُ فيه أُمورٌ غيرُ مُتناهيةٍ مفصَّلةً مُرتَّباً بعضُها على بعض.

وهذا تأويلُ قولِهم: «إنّ التَّسَلسُلَ في الأُمورِ الذِّهْنيّةِ جائزٌ» أنهم أرادوا به أنّ الأُمورَ الذِّهْنيّةَ يجوزُ أنْ تكونَ بحيثُ إذا التَفَتَ إليها العَقْلُ واعتَبرَها وَجدَها مُتَسلسِلةً لا إلى نهايةٍ لها، إلّا أنه لا يَقدِرُ على الاعتِبارِ الوافي بذلكَ، لا أنّ[3] التَّسَلسُلَ يَقَعُ فيه بالفِعْلِ ولا يكونُ مُستَحيلاً، كما هوَ المُتبادِرُ إلى الفَهْمِ مِنَ الكلامِ المَذْكورِ، فإنّه وَهْمٌ فاسِد.

---

(١) على حاشية (أ): «ابن الخطيب»، وعلى حاشية (ن): «ردٌّ لابن الخطيب».

قلت: وهو العلامة محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١هـ)، له مُصنَّفات، منها «حاشية» على «حواشي شرح التجريد» للشريف الجرجاني، و«حاشية» على «حاشية الكشاف» للشريف الجرجاني أيضاً. انظر: «الكواكب السائرة» للغزّيّ (١/ ٢٣ ـ ٢٤)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (١٠/ ١٥).

(٢) وهو لزومُ التسلسل في الوجودات الذهنية.

(٣) في (ح): «لأن»، وهو خطأ.

فإنْ قلتَ: الظاهِرُ ممّا تقدَّمَ هوَ أنّ مَعْنى وجودِ الشيءِ في نَفسِ الأمْرِ كونُه بحيثُ إذا وُجِدَ مَظهَرٌ ظهَرَ فيه وجودُ ذلكَ الشيءِ، وعلى ما ذُكِرَ هاهُنا يَلزَمُ أنْ يُوجَدَ المَظهَرُ ولا يَظهَرُ فيه بعضُها في نَفسِ الأمر.

قلتُ: يَكْفي قابليّةُ الظُّهورِ مِن جانِبِ الظاهِرِ، ولا يَضُـرُّ فيه عَدَمُ الظُّهورِ بالفِعْلِ؛ للقُصورِ مِن جِهةِ المَظهَرِ، فتَدبَّـرْ.

[مناقشةُ ما قيل في تحقيق هذه المسألة]

ومِنَ النَّاظِرينَ في هذا المَقام(١) مَنْ قالَ في تحقيقِهِ: «إنّ ثُبوتَ الوجودِ للماهيّةِ في الذِّهْنِ إنّما يكونُ إذا فَصَّلَ العَقْلُ الماهيّةَ الموجودةَ إلى ماهيّةٍ مِن حيثُ هيَ ووجودِها(٢)، ونَسَبَ الوجودَ إليها بالثُّبوتِ؛ إذْ ليسَ الثُّبوتُ الذِّهْنيُّ كثُبوتِ البَياضِ للجِسْمِ؛ بحيثُ يَجتَمِعُ الثابتُ والمُثبَتُ له في الذِّهْنِ اجتماعَ القابِلِ والمَقْبولِ، سواءٌ لاحَظَها العَقْلُ أو لا، بل مَعْنى الثُّبوتِ الذِّهْنيِّ أنّ العَقْلَ إذا لاحَظَ الماهيّةَ وما ثبَتَ لها في الذِّهْنِ ـ كالوجودِ مَثلاً ـ ولاحَظَ النِّسْبةَ بينَهما لم يجِدِ المَعْقولُ مِن أحَدِهما نَفْسَ المَعْقولِ مِنَ الآخَرِ، ولا جُزْءاً له، بَل وجَدَه صادِقاً عليها ونسَبَه إليها وحَمَلَه عليها نِسْبةً وحَمْلاً مُطابقَينِ للواقِعِ، فحينَئذٍ تكونُ الماهيّةُ التي نُسِبَ إليها الوجودُ مَوْصوفةً في العَقْلِ بالوجود.

وإنْ فَصَّلَ تلكَ الماهيّةَ التي لاحَظَها أيضاً إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، ونَسَبَ(٣) إليها الوجودَ، كانَ لها وجودٌ آخَرُ، ولا يَلزَمُ للعَقْلِ هذه الاعتِباراتُ دائماً، بل لا يُمكِنُ، فيَنقَطِعُ التَّسَلسُلُ بانقِطاعِ الاعتِبار.

---

(١) على حاشية (أ) و(ل): «خواجَهْ زادَهْ».

(٢) في (ح): «من حيث هي هي وجودها».

(٣) في (أ) و(ح): «نسب» دون واو، ولا يستقيم.

فإنْ قيلَ: العَقْلُ إنّما يَنسُبُ الوجودَ إلى الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ، لا إلى الماهيّةِ المَوْجودةِ، فليسَ لها وجودٌ حتّى يُفصِّلَها في المَرتَبةِ الثانيةِ إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، وأيضاً يَلزَمُ أنْ تكونَ مَوْجودةً مرَّتَينِ، وإنْ لم يَلزَمِ التَّسَلسُلُ في الوجوداتِ إلى ما لا نهايةَ له، وهوَ أيضاً مُحال.

قُلنا: العقلُ وإنْ لاحَظَ الماهيّةَ مِن حيثُ هيَ مُعرّاةً عنِ الوجودِ والعَدَمِ، لكنَّها مَوْجودةٌ في العقلِ عندَ المُلاحَظةِ، وإنْ لم يُلاحِظْ وجودَها، فإنّ عدَمَ الاعتِبارِ غيرُ اعتِبارِ العَدَم، فإذا توَجَّهَ إليها ثانياً يُفصِّلُها أيضاً إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، وهكذا.

ولا نُسلِّمُ أنهُ لا يجوزُ وجودُها مرَّتَينِ على ما ذكَرْناه، فإنّ الماهيّةَ الموجودةَ في الذِّهْنِ إذا فصَّلَها العَقْلُ إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، ونَسَبَ ذلكَ الوجودَ إليها، يكونُ المَنسُوبُ إليه بذلكَ الوجودِ موجوداً في العقلِ قبلَ نِسْبةِ الوجودِ إليها، فإنّه لا حَجْرَ في تَصَرُّفاتِ العَقْل»[1].

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَنشَأَ ما ذُكِرَ في السُّؤالِ أوّلاً وآخِراً قولُه: «إنْ فصَّلَ تلكَ الماهيّةَ التي لاحَظَها أيضاً إلى ماهيّةٍ ووجودٍ، ونَسَبَ إليها الوجودَ، كانَ لها وجودٌ آخَرُ».

أمّا كونُه مَنشَأً لِمَا ذُكِرَ ثانياً فظاهِرٌ، وأمّا كونُه مَنشَأً لِمَا ذُكِرَ أوّلاً فلأنّ المُرادَ مِنَ الوجودِ في قولِهِ: «فلَيسَ لها وجودٌ حتّى يُفصِّلَها في المَرتَبةِ الثانيةِ إلى ماهيّةٍ ووجودٍ»: وجودٌ آخَرُ غيرُ الوجودِ الأوّلِ، فما ذكَرَه في مَعرِضِ الجواب خارجٌ عن نَهجِ الصَّواب، لأنّ مَبْناهُ على أنْ يكونَ الوجودُ واحداً،

(١) هنا ينتهي كلام خواجَهْ زادَهْ فيما يظهر.

ويكونَ التَّعدُّدُ في اعتبارِ العَقلِ إيّاهُ في كُلِّ مرّةٍ مِن مرّاتِ[١] التَّفصيلِ، وهذا غُفولٌ عن مَنشأِ السُّؤالِ، وذُهولٌ عن تَقييدِ الوجودِ الحاصِلِ في المرّةِ الثانيةِ مِنَ التَّفصيلِ بقولِهِ: «وجودٌ آخرُ»، فتَدبَّرْ.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[٢]: «ويَرِدُ على هذا الجوابِ: أنه لا شكَّ أنّ الماهيّةَ مُتَّصِفةٌ في نَفسِ الأمرِ بالوجودِ، فإنْ كانَ نَفسُ الأمرِ عِبارةً عن نِسْبةِ العَقْلِ الوجودَ إليها يكونُ الاتِّصافُ بحَسَبِ اعتِبارِ العَقْلِ وفَرْضِه، فلا يكونُ الاتِّصافُ حاصِلاً قبلَ نِسْبةِ العَقْلِ الوجودَ إليها، معَ أنهم قد صَرَّحُوا بأنَّ مَعْنى كونِ الشيءِ مَوْجوداً في نَفْسِ الأمرِ: أنه مَوْجودٌ في حَدِّ ذاتِه، لا بحَسَبِ اعتِبارِ المُعتَبِرِ وفَرْضِ الفارِضِ[٣]، بل لو قُطِعَ النَّظَرُ عن كُلِّ اعتِبارٍ وفَرْضٍ يكونُ مَوْجوداً، حتّى بالَغَ بعضُهم[٤] وقالَ: «نحنُ نَعلَمُ بالضَّرورةِ أنه لو لم يَكُنْ في الوجودِ عَقْلُ عاقِلٍ ولا ذِهْنُ ذاهِنٍ، فإنّ الماهيّاتِ مُتَّصِفةٌ في حَدِّ ذاتِها بهذه الصِّفاتِ».

وأيضاً يَلزَمُ أنْ لا يَتَّصِفَ تلكَ الأحكامُ بمُطابقةِ نَفْسِ الأمرِ؛ لامتِناعِ مُطابقةِ الشيءِ لنفسِه[٥]»[٦].

---

(١) على حاشية (ح): «مراتب»، وصحّح عليها!

(٢) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٣) وهذا هو الإيرادُ الأول على الجواب المذكور، وسيأتي جوابُه عنه.

(٤) وهو السَّيِّد الشريف الجرجانيّ، فقد نقل المُصنِّفُ القولَ المذكورَ عنه هنا في «رسالته في وجوب الواجب»، وعزاه إلى «حاشية» السَّيِّد الشريف على «شرح حكمة العين» للعلامة ميرك البخاريّ، وهو في «الحاشية» المذكورة (ص: ٨٠).

(٥) وهذا هو الإيرادُ الثاني على الجواب المذكور، وسيأتي جوابُه عنه.

(٦) هنا ينتهي كلام خواجَهْ زادَهْ فيما يظهر.

والجوابُ عنِ الإيرادِ الأوَّلِ: أنّ نَفْسَ الأمرِ ليسَ عِبارةً عن نِسْبةِ العَقْلِ الوجودَ إليها، حتّى يَلزَمَ أنْ يكونَ الاتّصافُ بحَسبِ اعتِبارِ العَقْلِ! وليسَ فيما تَقدَّمَ مِنَ الكلامِ المَذْكورِ في مَعرِضِ الجوابِ ما يَدُلُّ على ذلك، فإنّه كانَ مَقْصوراً على بيانِ حالِ ثُبوتِ الوجودِ للماهيّة، ولم يَقَعْ فيه التَّعرُّضُ لبيانِ حالِ نَفْسِ الأمرِ وكونِ الشيءِ مَوْجوداً فيه.

وقد مَرَّ مِن قِبَلِنا في تحقيقِهِ ما يُقنِعُ[1] لطالِبِ الحقِّ، وحاصِلُه: أنّ الوجودَ في نَفْسِ الأمرِ إذا لم يَكُنْ بحَسبِ الخارجِ لا يَتَوقَّفُ على وجودِ مَظهَرِ العَقْلِ بالفِعْلِ، وقد أفصَحَ عن هذا قولُ المُحقِّقِ الطُّوسيِّ[2] في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «وكونُ الشيءِ واجِباً في الخارجِ هوَ كونُه بحيثُ إذا عَقَلَه عاقِلٌ مُسنَداً إلى الوجودِ الخارِجيِّ لَزِمَ في عَقْلِهِ مَعْقولٌ هو الوجوب»[3]، انتَهى، ومُرادُه مِنَ الخارج: الخارجُ عنِ اعتِبارِ العَقْلِ وفَرْضِه، فيَنطَبِقُ على ما أَرَدْناهُ[4] مِن نَفْسِ الأمر.

وأمّا الجوابُ عنِ الإيرادِ الثاني فسيأتي.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[5]: «ويُمكِنُ أنْ يُدفَعَ الأوّلُ[6] بأنّ المُرادَ مِن قولِهِم: «ما في نَفْسِ الأمرِ ثابتٌ في حَدِّ نفسِه، لا بحَسبِ اعتِبارِ العَقْلِ وفَرْضِه»: هوَ أنه ليسَ مِن

---

(١) في (ل): «ما هو مقنع»، وهو مستقيم أيضاً.

(٢) النَّصِير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

(٣) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٩٤).

(٤) في (ح): «أوردناه».

(٥) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٦) أي: الإيراد الأول، وقد سبق تعيينُه تعليقاً.

مُختَرَعاتِ العَقْلِ، كزَوْجيّةِ الخمسةِ، بل أنّ المَوْصوفَ بحالٍ يَصِحُّ للعَقْلِ أنْ يَنزِعَ منه ذلك الوَصْفَ ويَنسُبَه إليه.

والثاني[1] بما ذكَرَه بعضُ الفُضَلاءِ مِن أنّ المُطابقةَ إضافةٌ يَكْفيها التَّغايُرُ بحَسبِ الاعتبارِ، ولا خفاءَ في أنّ العَقْلَ عندَ مُلاحَظةِ المَعْنيَيْنِ والمُقايَسةِ بينَهما يجدُ نِسْبةً إيجابيّةً أو سَلْبيّةً تَقتَضيها الضَّرورةُ أو البُرهانُ، فتلكَ النِّسْبةُ ـ مِن حيثُ إنّها نتيجةُ الضَّرورةِ أو البُرهانِ بالنَّظَرِ إلى نَفْسِ ذلكَ المَعْقول، مِن غيرِ اعتِبارِ خُصوصيّةِ المُدرِكِ والمُخبِرِ ـ هيَ المُرادةُ بالواقِعِ وما في نَفْسِ الأمر.

فصِحّةُ هذه النِّسْبةِ يكونُ بمَعْنى أنها الواقِعُ وما في نَفْسِ الأمرِ، وصِحّةُ النِّسْبةِ المَعْقولةِ لزيدٍ أو عَمْرٍو أو المَلْفوظةِ لهما أو غيرِهما بينَ ذَينِكَ المَعنيَيْنِ يكونُ بمَعْنى أنها مُطابقةٌ لتلكَ النِّسْبةِ الواقِعةِ، أي: على وَفْقِها في الإيجابِ والسَّلْب»[2].

وأصابَ في الجوابِ عنِ الإيرادِ الثاني.

وأمّا ما ذكَرَه في الجوابِ عنِ الإيرادِ الأوّلِ فظاهرُ الانطِباقِ على أصْلِ أهلِ الإشراقِ[3]، على ما نبّهتُ عليه قبلَ هذا، والكلامُ هاهُنا على أصْلِ المشّائين.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[4]: «وذهَبَ بعضُهم[5] إلى أنّ الاتِّصافَ العَقْليَّ بحَسبِ نَفْسِ

(١) أي: ويُمكِنُ أن يُدفَعَ الثاني، يعني: الإيراد الثاني، وقد سبق تعيينُه تعليقاً.

(٢) هنا ينتهي كلام خواجَهْ زادَهْ فيما يظهر.

(٣) في (ل): «أصل الإشراقيّين»، والمعنى واحد.

(٤) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٥) وهو الجلالُ الدَّوّانيّ، على ما سيُصرِّح به المُصنِّف قريباً.

الأمرِ، مَعْناه: أنْ يكونَ الشيءُ بحالةٍ يُمكِنُ للعقلِ أنْ يَنزِعَ منهُ صِفةً ويَصِفَه بها، وهذه الحالةُ ثابتةٌ للشيءِ بحَسبِ نفسِه، لا تَتوقَّفُ على فَرْضِ العَقلِ واعتِبارِه، وليسَ في الاتِّصافِ بهذا المَعْنى انضِمامُ أحَدِ الشيئَينِ إلى الآخَرِ، حتّى يُحتاجَ قبلَه إلى وجودِ المَوْصوفِ، بل مطابقةُ[١] هذا الاتِّصافِ ذاتَ المَوْصوفِ فقط، فلا يَلزَمُ أنْ يكونَ قبلَ الوجودِ وجودٌ آخَرُ، فلا تَتَسلسَلُ الوجوداتُ.

وفيه أيضاً نَظَرٌ، لأنّ مُطابقةَ النِّسْبةِ لأمرٍ واحدٍ غيرُ مَعْقولٍ، والاتِّصافُ مَعنًى نِسْبيٌّ لا يُعقَلُ إلّا في مُتعدِّدٍ، فعندَ حُصولِ المَوْصوفِ في الذِّهْنِ أو في الخارجِ، مِن غيرِ أنْ يكونَ معَه صِفةٌ في الخارجِ أو في الذِّهْنِ، لا يُتَصوَّرُ اتِّصافُه به.

نعم، يُمكِنُ أنْ يكونَ عندَ وجودِهِ في أحَدِهما صالحاً لأنْ يُعقَلَ منه هذا الوَصْفُ، ومُجرَّدُ هذه الصَّلُوحيّةِ[٢] ليسَ باتِّصافٍ بذلكَ الوَصْفِ حَقيقةً، بل مَنشَأٌ لأنْ يَتَّصِفَ به في العَقلِ، وإنْ سُمِّيَ هذه الصَّلوحيّةُ بالاتِّصافِ بسَبَبِ كونِهِ مَنشَأً له مجازاً»[٣].

فلا مُناقَشةَ، أرادَ بالبعضِ المَذْكورِ: الفاضِلَ الدَّوّانيَّ[٤]، وقد مَرَّ مِنّا

---

(١) في (أ) و(ل): «مطابق»، وفي (ح): «يطابق»، ولعلَّ الذي أثبتُّه هو الصواب.

(٢) في (ل): «الصلاحية»، وتكرَّر فيها كذلك فيما سيأتي بعدَ سطر.
والصَّلاحِيَة: بتخفيف الياء، مصدر صَلَحَ، ككراهِيَة ورفاهِيَة، كما في معاجم اللغة، ولم أقف فيها على استعمال «صلوحيّة» فيه، ولكنّه ممّا يدور على ألسنةِ المُتكلّمين، ولذا أثبتُّه.
على أنه سيأتي التعبير بالصلاحية في أواخر هذه الرسالة في كلام خواجَهْ زادَهْ أيضاً، والأمر فيه قريب على كل حال.

(٣) هنا ينتهي كلام خواجَهْ زادَهْ فيما يظهر.

(٤) جلال الدِّين محمد بن أسعد الصِّدِّيقيّ الشافعيّ (٨٣٠ـ٩١٨ أو ٩٢٨)، العلامة المُتكلِّم المُحقِّق القاضي، كان فصيحاً بليغاً صالحاً متواضعاً، وله مُصنَّفات، منها: «شرح العقائد العضدية» و«أنموذج =

نَقْلُ كلامِهِ هذا بعِبارتِه، وبيانُ(١) أنه تحقيقٌ على أصْلِ الإشراقيِّين.

وأمّا النَّظَرُ الذي أورَدَه فمِن قَبيلِ المُؤاخَذةِ اللَّفظيّة، ولا وَجْهَ لها في الحِكْمةِ الرَّسْميّة، فكيفَ في حِكْمةِ الإشراقِ، فإنهم فسَّرُوا الاتِّصافَ بمَعنًى غيرِ مَعْهودٍ، وبيَّنوا له المُطابقةَ، ولم يُريدوا به أيضاً ما هوَ المَعْنى المَعْروفُ للمُطابِقِ، فليسَ لأحَدٍ أنْ يُناقِشَ في واحِدٍ مِنَ المَوضِعَينِ بأنه مُخالِفٌ للُّغةِ والعُرْفِ العامِّ، ولا يُـهِمُّهم أيضاً(٢) أنْ يكونَ استِعمالُهم ذَينِكَ العِبارتَينِ على قانونِ المَجازِ اللُّغويِّ، حتّى يحتاجوا إلى بَيانِ العَلاقةِ المَجازيّةِ بينَ المَوْضوعِ له والمُستَعمَلِ فيه.

ثُمَّ إنَّ قولَه: «فعندَ حُصولِ المَوْصوفِ في الذِّهْنِ أو في الخارجِ، مِن غيرِ أنْ يكونَ معَه صِفةٌ في الخارجِ أو في الذِّهْنِ، لا يُتَصوَّرُ اتِّصافُه به» ممنوعٌ، فإنّ تَحقُّقَ الاتِّصافِ في أحَدِ المَظهَرَينِ إنّما يَقتَضي تَحقُّقَ المَوْصوفِ فيه، وأمّا تَحقُّقُ الصِّفةِ(٣) فيه فغيرُ لازِمٍ، ألا يُرى أنّ الأعمى يَتَّصِفُ بالعَمى في الخارجِ، ولا تَحقُّقَ للعَمى فيه.

وأمّا قولُه: «وإنْ سُمِّيَ هذه الصَّلوحيّة»... إلخ، ففيه خَلَلٌ:

أمّا أوّلاً فلِمَا عرَفْتَ أنها مُجرَّدُ اصطِلاحٍ، فلا حاجةَ فيها إلى العَلاقة.

وأمّا ثانياً فلأنّ حَقَّه على تَقْديرِ التَّعرُّضِ لتَصْحيحِ عبارةِ الاتِّصافِ أنْ يَتعرَّضَ لتَصْحيحِ عبارةِ المُطابقةِ أيضاً، ولعلَّه لم يَقدِرْ على تَصْحيحِها على الوَجْهِ المَذْكورِ في قَرينِها، فأغمَضَ عنها.

= العلوم» و«حاشية» على «الشرح الجديد للتجريد للقوشي». انظر: «الضوء اللامع» للسخاوي (٧/ ١٣٣)، والنور السافر» للعيدروس (ص: ١٢٣)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٣٢ـ٣٣).

(١) في (أ) و(ح): «وبيانه»، وهو خطأ.

(٢) على حاشية (أ) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أي: كما لا يهمُّهم الموافقةُ بوَضْع اللُّغة. منه».

(٣) في (ل): «الوصف»، والمعنى واحد.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[١]: «ولعلّ مُرادَ القَوْمِ مِنَ الاتِّصافِ في قولِهِم: «إنّ الاتِّصافَ إنما يَتوقَّفُ على وجودِ المَوْصوفِ دونَ الصِّفةِ»: هوَ الاتِّصافُ بهذا المَعْنى».

ويَرِدُ عليه: أنّ عبارةَ الظنِّ[٢] لا تُناسِبُ المَقامَ، لأنّ الفاضِلَ الذي نَقَلَ الكلامَ المَذْكورَ عنه[٣] قد أفصَحَ عن هذا المَعْنى بعِبارةٍ واضِحةٍ، حيثُ قالَ: «فإنْ قلتَ: لِمَ صارَ الاتِّصافُ يَقتَضي ثُبوتَ الموصوفِ في ظَرْفِهِ، ولا يَقتَضي وجودَ الصِّفةِ فيه، معَ أنّ كِلَيْهما طَرَفاه؟

قلتُ: لأنّ الاتِّصافَ أعمُّ مِن أنْ يكونَ بانضِمام الصِّفةِ إلى المَوْصوفِ في الوجودِ، أو يكونَ المَوْصوفُ[٤] في نَحْوٍ مِن أنحاءِ الوجودِ، بحيثُ لو لاحَظَه العقلُ صَحَّ له أنْ يَنتَزِعَ منه تلكَ الصِّفةَ، مثالُ الأولِ: اتِّصافُ الجسمِ بالبَياضِ، ومثالُ الثاني: اتِّصافُ زيدٍ بالعَمى.

ولا شكَّ أنّ هذا المَعْنى يَستَلزِمُ وجودَ المَوْصوفِ في ظَرْفِ الاتِّصافِ، ضَرورةَ أنّ ما لم يَكُنِ الشيءُ مَوْجوداً في الخارجِ مَثَلاً لم يَصِحَّ انضِمامُ وَصْفٍ له في الخارجِ، ولا كونُه في الوجودِ الخارِجيِّ بحيثُ يَصِحُّ[٥] منه انتِزاعُ وَصْفٍ، ولا يَستَلزِمُ وجودَ الصِّفةِ فيه؛ إذِ العقلُ قد يَنتَزِعُ مِنَ الموجودِ الخارِجيِّ أُموراً إضافيّةً أو سَلْبيّةً لا تَحقُّقَ لها في الخارجِ، ويَصِفُه بها وَصْفاً صادِقاً»[٦].

---

(١) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٢) أي: «لعلّ» في قوله: «ولعلّ مراد القوم... إلخ».

(٣) يعني: الدَّوّانيّ.

(٤) في (ل): «الوصف»، وهو خطأ.

(٥) من قوله: «انضمام وصف له في الخارج» إلى هنا، سقط من (أ) و(ح).

(٦) «حاشية الدَّوّاني» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢).

وقد فَصَّلَ هذا المَعْنى في مَوضِعٍ آخَرَ بعِبارةٍ أُخرى مِن كتابه.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[١]: «وأيضاً قالوا: إنّ نَفْسَ الأمرِ هيَ نَفْسُ الشيءِ، ومَعْنى كونِ الشيءِ مَوْجوداً في نَفْسِ الأمرِ: أنه موجودٌ في حَدِّ نفسِه، وذلكَ إمّا في الذِّهْنِ أو في الخارجِ، وحَصَرُوها فيهما، والاتِّصافُ بالمَعْنى المَذْكورِ ليسَ في الخارجِ بمَعْنى الأعيانِ، وهوَ ظاهرٌ، ولا في الذِّهْنِ قبلَ أنْ يُنسَبَ أحدُهما إلى الآخَرِ، فيَلزَمُ أنْ يكونَ لنَفْسِ الأمْرِ تَحقُّقاً وراءَ الخارجِ والعَقْلِ، ولم يَقُولوا به».

ومَأخَذُ هذا ما أورَدَه الفاضِلُ الدَّوّانيُّ على كلامِ الفاضِلِ القُوشيِّ في «الشَّرْح الجديد للتَّجْريد»، وقد مَرَّ تَفْصيلُ ذلكَ وبيانُ وَجْهِ التَّفصِّي عنه، فتَذكَّرْ.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[٢]: «ثمَّ إنّه، على تَقْديرِ أنْ يُرادَ مِنَ الاتِّصافِ العَقْليِّ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ: ما ذكَرَه ذلكَ البعضُ[٣] مِن صِحّةِ انتزاعِ ذلكَ الوَصْفِ منه ونِسْبتِهِ إليه، يُمكِنُ أنْ يُقالَ: مُرادُ المُصنِّفِ - يَعْني: صاحِبَ «المَواقِف»[٤] في قولِهِ: «والجوابُ: أنّ الضَّرورةَ»[٥] إلخ - هوَ أنّ ثُبوتَ الوجودِ للماهيّةِ ثُبوتٌ عَقْليٌّ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ بالمَعْنى الذي ذكَرَه، وتَوقُّفُ الثُّبوتِ بهذا المَعْنى على وجودِ الموصوفِ سابِقاً إنَّما

---

(١) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٢) وهو خواجَهْ زادَهْ كذلك.

(٣) يعني: الدَّوّانيّ، كما تقدَّم.

(٤) الإيجيّ (وُلد بعد ٦٨٠ ـ ٧٥٦)، وسيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٥) انظر: «المواقف» (١/ ٢٤١) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٢/ ١٣١) بحاشيتَيْه. وقد تقدَّم نقلُه في أوائل هذه الرسالة بتمامه.

هوَ فيما سِوى الوجودِ مِنَ المَحْمولاتِ العَقْليّة، فإنّ صَلاحيةَ انتِزاع تلكَ الأوصافِ يَتَوقَّفُ على وجودِ ما يُنتَزَعُ منه في الجُمْلةِ، فيكونُ ثبوتُها بالمَعْنى المَذْكورِ مَسْبوقاً بالوجود.

وأمّا الوجودُ فصِحّةُ انتِزاعِهِ إنّما هيَ بكونِ المَوْجودِ مَوْجوداً بهذا الوجودِ، لا بوجودٍ آخَرَ قبلَه، فلا يَلزَمُ كونُها مَوْجودةً مرَّتَينِ ولا تَسَلسُلُ الوجودات.

فلا يكونُ مِن قَبيلِ تخصيصِ الأحكام العَقْليّةِ البَدِيهيّةِ بسَبَبِ ما يُعارِضُها، فإنّ البَدِيهةَ الكُلِّيّةِ إنّما هيَ في الاتِّصافِ بالمَعْنى المَشْهورِ، لا في الاتِّصافِ بهذا المَعْنى».

ويَرِدُ عليه: أنه لا مجالَ لأنْ تكونَ صَلاحيةُ انتِزاع الوجودِ بكونِ المَوْجودِ مَوْجوداً بهذا الوجود، لأنّ هذا الكونَ فَرْعُ اتِّصافِ الماهيّةِ بالوجودِ الذي مَرْجِعُه إلى تلكَ الصَّلاحيةِ، فلو كانتْ هيَ عِبارةً عنِ الكونِ المَذْكورِ يَلزَمُ أنْ يكونَ الشيءُ فَرْعاً لِنَفسِه، فالضَّرورةُ العَقْليّةُ كما لا تُفرِّقُ بينَ الوجودِ وسائرِ الأوصافِ في الاتِّصافِ بالمَعْنى المَشْهور، كذلكَ لا تُفرِّقُ بينَه وبينَها في الاتِّصافِ بهذا المَعْنى، كما لا يَخْفى على مَنْ أنصَفَ، وبالتَّجنُّبِ عنِ التَّعسُّفِ اتَّصَفَ[1].

***

(١) بعدها في (أ) و(ل): «تمت الرسالة»، وفي (ح): «تمت الرسالة بعون الله المَلِكِ العالي».

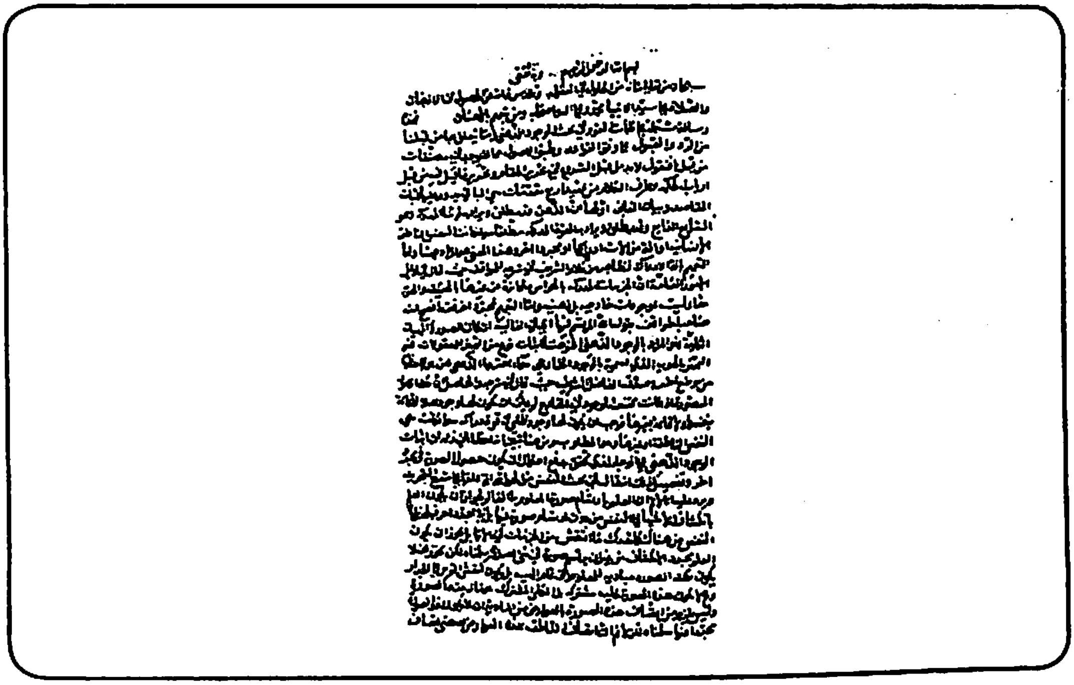
رسالة في
تحقيق الوجود الذهني

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

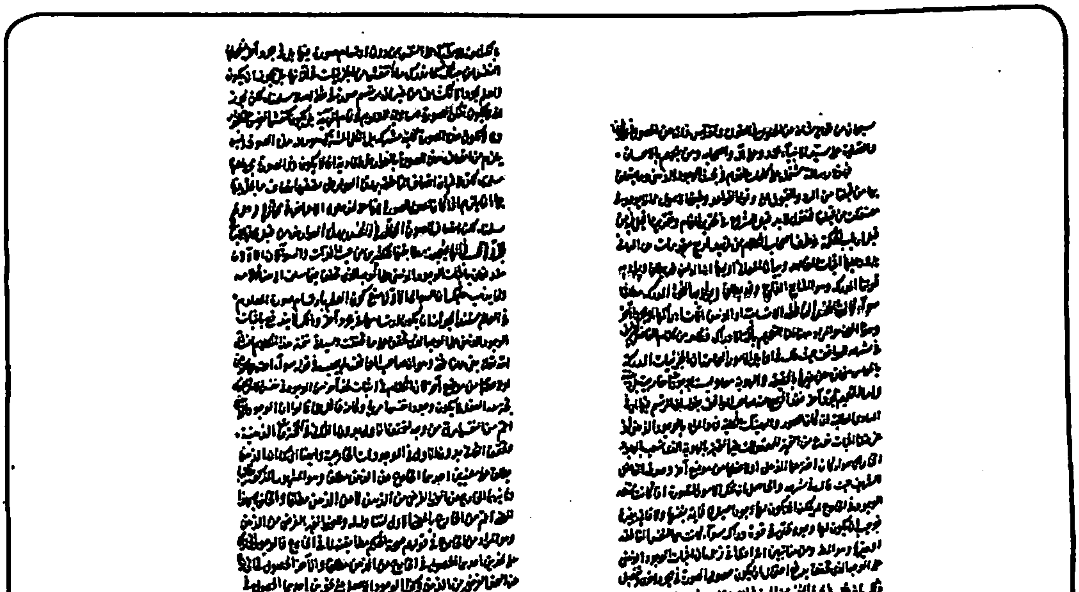
تطبع محققة عن نسختين خطيتين

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة مراد ملا (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله ذي الفضل والإحسان، حَمْداً تُستَنزَلُ به الرحمةُ والغُفْران، ويُستَبعَدُ به الصَّدُّ والخِذلان، والصلاةُ والسلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ سيِّد وَلَدِ عدنان، صلاةً نرقى بها أعلى الدرجاتِ من الجِنان، ونَستأهِلُ بها شفاعتَه ﷺ من النِّيران، وعلى آله وأصحابه وأتباعِهِ بإحسان، ما افترَضَتِ العقول واعتبَـرَتِ الأذهان.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ نفيسةٌ من رسائل العلامة المُتكلِّم المَنطِقيّ النظّار، المُحقِّق في فنونِ المعقولات، المُدقِّق في عَويصِ المُشكِلات، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة ٩٤٠، رحمه الله تعالى، أفرَدَها في مسألة الوجود الذِّهْنيّ.

وهي من طُوالاتِ رسائله، أفاضَ فيه وأسهَب، وأطنَبَ وأطرَب، جمع فيها المسألةَ من أطرافها، وأحسن في ترتيبها وعَرْضِها، وقد أتى فيها بتحريرات جديدة، تَصْديقاً لِـمَا قال في مُقدِّمتها: «وما يَتعلَّقُ بها من قِبَلِنا من الرَّدِّ والقبول...، مما لا يوجدُ في مُصنَّفات مَنْ قبلَنا»، فكانت بحقٍّ مُنبِئةً عن علوِّ كعبه في هذه العلوم، ورسوخ قدمِهِ في هذه الفنون.

وقد ابتدأها بتمهيد أربع مُقدِّمات، كادت أن تستغرقَ شَطْرَ الرِّسالة، ولكنَّه أحال

عليها فيما بعدها إحدى عشرةَ مرّةً، ممّا يدلُّ على شدّة أهميتها، وصواب إفرادِها وتقديمها.

وكانت المُقدّمةُ الأولى في بيان معنى الذِّهْن، والثانيةُ في التفريق بين القيام بالذِّهْن والوجود في الذِّهْن، والثالثةُ في بيان مُوجَبِ صِدْقِ القضية المُوجِبة، والرابعةُ في بيان مُوجَبِ صِدْقِ القضية الحقيقيّة.

ثم شرع في المقصود من تصنيف الرسالة، ببيان محلِّ النِّزاع بين الفريقين، ثم عرَضَ أدلّة المُثبِتين للوجود الذِّهْنيّ مع مناقشتها، فأتى بأربعة أدلة لهم في ذلك، وأتبَعَها بعَرْضِ أدلّةِ المُنكِرين للوجود الذِّهْنيّ مع مناقشتها، وسمّاها شُبُهاً، وختم الرسالة بالكلام على المُثُلِ الأفلاطونية أو ما يُسمى بعالم المثال.

ومسألة الوجود الذِّهْنيّ من المسائل الخلافية بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، فالفلاسفة على إثباته، وجمهورُ المُتكلِّمين على نفيه، إلّا أنّ جماعةً من مُتأخّريهم -أعني: المُتكلِّمين- مالوا إلى إثباته، ومنهم العَضُدُ الإيجيّ في «المواقف»، والسَّعْدُ التفتازانيّ في «المقاصد»، والسَّيِّد الشريف الجرجاني في غير واحد من مُصنَّفاته.

وترجيحُ المُصنِّفِ إثباتَ الوجود الذِّهْنيّ ليس بخفيّ في هذه الرسالة، بل كان أكثر تصريحاً به، وأقوى احتجاجاً له من مُتأخّري المُتكلِّمين، مُشابِهاً في ذلك بعضَ أهل عصره ممَّن جمع بين الحكمة والكلام، كالجلال الدَّوّانيّ والصَّدْر الشيرازيّ في «حاشيتيهما» على «شرح التجريد» للقوشي.

وعلى الرَّغْم من أنّ المُصنِّف سايرَ المُتأخِّرين في إثبات الوجود الذِّهْنيّ، إلا أنه أكثَرَ من انتقادِهم وتَعقُّبِهم في تقرير أدلته، والإجابة عن الاعتراضات عليه، ومناقشة أدلة المُخالِفين، كما انتقد بعض مُتأخّري الفلاسفة في ذلك كلّه.

ومما يَجدُرُ التنبيه عليه هنا: أنّ محلَّ الخلاف هو القول بأنّ الماهيةَ التي تُوصَف بالوجود في الخارج، هي نفسُها تُوصَفُ بنوع آخر من الوجود، وحصولُ هذا النوع الآخر من الوجود لها يكون في النفس الناطِقةِ أو في مبدإ من المبادئ العالية، كالعقل الفعّال.

وحيثُ إنّ جمهور المُتكلِّمين لا يقولون بتجرُّد النَّفْسِ ولا بإثبات العقول المجرَّدة، فمُقتَضاه نفي الوجود الذِّهْنيّ، ولا بُدّ، وحيثُ إنّ الفلاسفةَ على إثبات ذلك، فمُقتَضاه إثباتُ الوجود الذهنيّ، بلا رَيْب.

والمسألةُ من الدَّقائق، ودراستُها ممّا تضيقُ عنه هذه المُقدِّمة، ولا تَتَّسِعُ له التعليقات، وله محلٌّ آخرُ بعون الله تعالى، والغايةُ من نَشْرِ هذه الرسائل في مثل هذه المجاميع هو تقديمُ أعمال المُصنِّف كما كتبها، وآرائِهِ كما ارتضاها، بغَضِّ النظر عن مدى موافقة المُحقِّق أو مخالفتِهِ له فيها.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسْبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، ومنه: تحليتُه مَنْ يَنقُل عنه بوصف «الفاضل»، لا سيّما السَّيِّد الشريف، وإكثارُه من الرَّدِّ على الجلال الدَّوّانيّ مع إبهام اسمِهِ في صُلْب الرسالة، والإشارة إليه في الحواشي، وغير ذلك[1]. وقد ذكرَها وأحال عليها في «رسالتِهِ في زيادة الوجود»[2]، كما أحالَ في هذه الرسالة ـ أعني: «رسالة الوجود الذِّهْنيّ» ـ إلى كتابه «شرح تجويد التجريد»

---

(١) وثمّة عباراتٌ يُردِّدُها المُصنِّف في مواضع من رسائله، وهي في هذه الرسالة كذلك، ومنها: «كما لا يخفى على من تأمَّل فيه وأنصف، وبالتَّجنُّب عن التعسُّف اتصف»، «ومن المُتصلِّفين مَنْ...»، «ومن الناظرين في هذا المقام مَنْ قال...»، و«ولا يذهب عليك أنّ...»، وغيرها كثير.

(٢) وقد عُنيت بتحقيقها ضمن هذا المجموع، وقد تقدَّمت قبل هذه الرسالة.

وإلى بعض رسائله مُبهَمةً، ولكنَّ ما أحالَه واضحٌ مذكورٌ في رسالتَين له، وقد عيَّنتُهما في التعليقات.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسْختَين خطيَّتَين، الأولى: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع)، والأخرى: نسخة مكتبة مراد ملّا، ورمزتُ إليها بالحرف (م)، وهي أجوَدُ من الأولى، إلّا أن فيها أسقاطاً وأخطاءً وتحريفاتٍ ليست بالقليلة، وقد تتَّفقُ النُّسْختان على الخطأ، فأُصوِّبُه من مصادر المُصنِّف أو بحسب السِّياق، مع التنبيه عليه.

ونَظَراً إلى طول الرسالة، أضفتُ إليها عناوين فرعيّةً بين حاصرتَيْن.

وأما عنوانها فقد خَلَت النُّسْختان عنه إلا أنّ المُصنِّفَ ذكرها في «رسالته في زيادة الوجود» بعبارة: «رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ»، فأثبتُّه لذلك: «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

سُبْحانَ مَنْ تعالى شأنُه عنِ الحلولِ في العُقول، وتَقَدّسَت ذاتُه عن الحصولِ في الأذهان، والصَّلاةُ على سَيِّدِ الأنبياءِ مُحمَّدٍ، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ ومَنْ تَبِعَهم بالإحسان.

[وبَعدُ][1]:

فهذه رِسالةٌ مُشتَمِلةٌ على كلماتِ القَوْم في بَحْثِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، وما يَتعلَّقُ بها مِن قِبَلِنا مِنَ الرَّدِّ والقَبول، على وَفْقِ القواعِدِ وتَطْبِيقِ الأُصول، ممّا لا يُوجَدُ في مُصنَّفاتِ مَنْ قَبْلَنا، فنقولُ:

لا بُدَّ مِن قَبْلِ الشُّروعِ في تحريرِ المَقام، وتَقْريرِ ما قيلَ فيه مِن قِبَلِ أربابِ الحِكمةِ وطَرَفِ أصحابِ الكلام، مِن تمهيدِ أربع مُقدِّماتٍ هيَ المَباني، يدورُ عليها إثباتُ المَقاصِدِ وبَيانُ المَعاني.

[المُقدِّمة الأُولى: في بيان المُرادِ بالذِّهْن]

أوَّلُها: أنَّ الذِّهْنَ قد يُطلَقُ ويُرادُ بِهِ: قوّتُنا المُدرِكةُ، وهو الشائعُ الذائعُ. وقد يُطلَقُ ويُرادُ به: القوّةُ المُدرِكةُ مُطلَقاً، سواءٌ كانتِ النَّفْسَ النّاطِقةَ الإنسانيّةَ أو آلةً مِن آلاتِ[2] إدراكِها أو مُجرَّداً آخرَ. وهذا المَعْنى هوَ المُرادُ هاهنا.

(١) في موضعها بياض في النُّسختين.

(٢) في (م): «أو الذهن آلات».

وأمّا التَّعميمُ بآلةِ الإدراكِ فظاهِرٌ مِن كلام الفاضلِ الشَّريفِ[١] في «شرحِهِ للمَواقِفِ»، حيثُ قالَ في أوائلِ الأُمورِ العامّة: «إنّ الجُزئيّاتِ المُدرَكَةَ بالحواسِّ مُنحازةٌ[٢] عن غيرِها بالحقيقةِ والـهُوِيّةِ معاً، وليسَتْ بمَوْجوداتٍ خارجيّةٍ، بل ذِهْنيّةٌ»[٣].

وأمّا التَّعميمُ بمُجرَّدٍ آخرَ فقد أفصَحَ عنه صاحِبُ «المَواقِفِ»[٤] بقولِهِ: «إنّ المُرتَسِمَ فيها ـ أي: في المَبادِئِ العاليةِ ـ إنْ كانَ الصُّوَرَ والماهيّاتِ الكُلِّيَّةَ فهوَ المُرادُ بالوجودِ الذِّهْنيِّ؛ إذْ غرَضُنا إثباتُ نَوْعٍ مِنَ التَّميُّزِ للمَعْقولاتِ غيرُ التَّميُّزِ بالـهُوِيّةِ الذي نُسمِّيهِ بالوجودِ الخارجيِّ، سواءٌ كانَ اخترَعَها الذِّهْنُ أو لاحَظَها مِن مَوضِعٍ آخَرَ»[٥].

وصَدّقَه الفاضِلُ الشريفُ حيثُ قالَ في «شرحِهِ»: «والحاصِلُ أنّ تلكَ الأُمورَ المُتصوَّرةَ إذا كانتْ مُمتَنِعةَ الوجودِ في الخارجِ لم يُمكِنْ أنْ يكونَ لها وجودٌ أصيلٌ، لا قائمةً بنَفْسِها ولا قائمةً بغيرِها، فوَجَبَ أنْ يكونَ لها وجودٌ ظِلِّـيٌّ في قوّةٍ درّاكةٍ، سواءٌ كانتْ هيَ النَّفْسَ النّاطِقةَ أو غيرَها، وهوَ المَطْلوب»[٦].

ومِن هُنا تَبيَّنَ أنه أخطأ في زَعْمِهِ أنّ إثباتَ الوجودِ الذِّهْنيِّ على الوَجْهِ الذي تَحقَّقَ يَرفَعُ احتمالَ أنْ يكونَ حصولُ الصُّورةِ في مُجرَّدٍ آخَرَ.

---

(١) الجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦)، وسيأتي التعريف به في التعليق على «رسالة في أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٢) في (ع): «متمايزة»، والمثبت من (م)، وهو الموافق لـمَا في «شرح المواقف».

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢١٦ ـ ٢١٧)، أو (٢/ ٦٩) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

(٤) الإيجيّ (وُلد بعد ٦٨٠ـ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليقِ على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٥) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٠) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٢/ ١٧٦) بحاشيتَيه.

(٦) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٦) بحاشيتَيه.

وتَفصيلُ ذلكَ: أنه قالَ في بَحثِ النَّفسِ مِنَ «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد»[١]: «ويَرِدُ عليه: أنّا لا نُسلِّمُ أنّ العِلْمَ بارتسام صورةِ المَعْلوم في العالِمِ؛ لجوازِ أنْ يكونَ العِلمُ بانكِشافِ الأشياءِ على النَّفْسِ مِن دونِ ارتسامِ صُورةٍ فيها، بل في مُجرَّدٍ آخَرَ فتَلحَظُها النَّفْسُ مِن هناك، كما تُدرِكُ ما انتَقَشَ مِنَ الجُزئيّاتِ في آلاتِها، بل يجوزُ أنْ يكونَ العِلْمُ مُجرَّدَ الانكِشافِ، مِن غيرِ أنْ تَرتَسِمَ صورةٌ في شيءٍ أصلاً.

سَلَّمْناهُ، لكِنْ يجوزُ أنْ لا تكونَ تلكَ الصُّورةُ مُساوِيةً للمَعْلوم في تمام الماهيّة، بل تكونَ كنَقْشِ الفَرَسِ على الجِدارِ، وحينَئذٍ لا تكونُ هذه الصُّورةُ كُلّيّةً مُشتَرَكةً، بلِ الكُلّيُّ المُشتَرَكُ هوَ ما له هذه الصُّورة.

وليسَ يَلزَمُ مِن اتِّصافِ هذه الصُّورةِ بالعَوارِضِ المادّيّةِ أنْ لا يكونَ ذو الصُّورةِ مُجرَّداً عنها.

سَلَّمْناهُ، لكِنْ لا نُسلِّمُ أنّ اتِّصافَ النّاطِقةِ بهذه العَوارِضِ يَقتَضي اتِّصافَ ما يَحُلّ فيها بها، إنّما يَلزَمُ ذلكَ إذا كانَ حلولُ الصُّورةِ فيها على نَحْوِ حلولِ الأعراضِ في مَحالِّها، وهوَ ممنوع.

سَلَّمْناهُ، لكنّ اتِّصافَ الصُّورةِ الحالّةِ في النَّفْسِ بهذه العَوارِضِ مِن قِبَلِ مَحَلِّها لا يُنافي تَجرُّدَها عنها بحَسَبِ ذاتِها، فيجوزُ مُطابقتُها للكثيرينَ مِن حيثُ الذّات.

والسُّؤالانِ الأوّلانِ مُندَفِعانِ بإثباتِ الوجودِ الذِّهْنيِّ على الوَجْهِ الذي تَحقّقَ فيما سَلَفَ»[٢]. إلى هُنا كلامُه.

---

(١) يعني: شرح العلامة شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩) على «التجريد» للنَّصير الطوسيّ، واسمه: «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد».

(٢) «حاشية» الشريف الجرجانيّ على «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢٢٦/ أ).

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ السُّؤالَ الأوّلَ مَنْعُ كونِ العِلْمِ بارتسام صورةِ المَعْلوم في العالِـمِ مُستَنَداً؛ لجوازِ أنْ يكونَ ارتِسامُها في مُجرَّدٍ آخَرَ. وذلكَ لا يَندَفِعُ بإثباتِ الوجودِ الذِّهْنيِّ على الوجودِ الذي تَحقّقَ، على ما تَحقَّقْتَ، وسيأتي تَتِمّةُ هذا الكلام[1] إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

بقيَ هاهنا شيءٌ، وهوَ أنّ صاحِبَ «المَواقِفِ» لم يُصِبْ في قولِه: «سواءٌ اختَرَعَها الذِّهْنُ أو لاحَظَها مِن مَوضِعٍ آخَرَ»، لأنّ الكلامَ في إثباتِ نَحْوٍ آخَرَ مِنَ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ، والذي يخترعُه العَقْلُ لا يكونُ وجوداً نَفْسَ أمريّاً. وكأنه غافِلٌ عمّا قالوا: إنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ أعمُّ مِنَ الوجودِ النَّفْسِ أمريِّ مِن وَجْهٍ؛ لِتَحقُّقِ الأوّلِ بدونِ الثاني في المُختَرَعاتِ الذِّهْنيّة، وتَحقُّقِ الثاني بدونِ الأوّلِ في المَوْجوداتِ الخارجيّة.

وأيضاً ـ أي: كما أنّ الذِّهْنَ[2] يُطلَقُ على المَعْنيَيْنِ، كذلكَ الخارجُ[3] يُطلَقُ على مَعْنيَيْنِ:

أحدُهما: الخارجُ عنِ الذِّهْنِ مُطلَقاً، وهوَ المَشْهورُ المَذْكورُ غالباً.

وثانيهما: الخارجُ عنِ النَّحْوِ الفَرَضيِّ مِنَ الذِّهْنِ، لا عنِ الذِّهْنِ مُطلَقاً.

والخارجُ بهذا المَعْنى أعمُّ مِنَ الخارجِ بالمَعْنى الأوّلِ؛ لِتَناوُلِهِ له وللنَّحْوِ الغيرِ الفَرَضيِّ مِنَ الذِّهْنِ، وهوَ المُرادُ مِنَ الخارجِ في قولِهِم: صِحّةُ الحكم: مُطابقتُه لِمَا في الخارجِ.

---

(١) في المُقدِّمة الثانية.

(٢) في (ع): «وأيضاً إن كان الذهن»، وهو خطأ.

(٣) سقط من (م): «يطلق على المعنيين، كذلك الخارج».

فالوجودُ الخارجيُّ على نَحْوَينِ:

أحدُهما: الحصولُ في الخارج عنِ الذِّهْنِ مُطلَقاً.

والآخَرُ: الحصولُ في الخارج عنِ النَّحْوِ الفَرَضيِّ مِنَ الذِّهْن.

وكذا الوجودُ الأصيلُ على نَحْوَينِ:

أحدُهما: الحصولُ في الخارج عنِ الذِّهْنِ مُطلَقاً.

والآخَرُ: الحصولُ بالذّاتِ لا بالصُّورة، وذلِكَ الحصولُ أعمُّ مِنَ الأوّلِ، لأنه قد يكونُ في الخارج وقد يكونُ في الذِّهْن.

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح المَطالِع»[1]: «إنّ العلومَ قد تُوجَدُ في الذِّهْنِ بذَواتِها، كما إذا تَعلَّمْتَ عِلْماً مخصوصاً، فإنّ ذلكَ العِلمَ حاصِلٌ بذاتِهِ في الذِّهْنِ، وقد تُوجَدُ فيه لا بذواتِها، بل بصُوَرِها، كما إذا تَصَوَّرتَ عِلْماً مخصوصاً قبلَ أنْ تَتَعلَّمَه، ولا شَكَّ في أنّ وجودَه في الذِّهْنِ على الوَجْهِ الأوّلِ مُغايِرٌ لوجودِهِ فيه على الوَجْهِ الثاني»[2]. انتهى.

فإنْ قُلتَ: الكلامُ على أصْلِ القائلينَ بأنّ «العُلومَ مِنَ المَوْجوداتِ الذِّهْنيّة،

---

(١) صنّف العلامة القاضي سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأُرمَويّ (ت ٦٨٢) كتاباً في المنطق سمّاه: «مطالع الأنوار»، وشرحه العلامة قطب الدين الرازيّ المعروف بالتَّحْتانيّ (ت ٧٦٦) في «لوامع الأسرار»، وحشّى عليه جماعةٌ من أهل العلم، منهم السَّيِّد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦)، وكُتِبَت على «حاشيته» عدّةُ حواشٍ أيضاً، ومنها «حاشية» للمُصنِّف، كما في «كشف الظنون» (٢/ ١٧١٥).

(٢) «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح المطالع» (ص: ١٧).

لِكونِها صُوَراً ذِهْنيّةً عَقْليّةً»(١)، على ما صَرَّحَ بِهِ الفاضِلُ المَذْكورُ(٢) قبلَ الكلام المَنْقولِ عنه، فكيفَ يكونُ حصولُه بالذاتِ لا بالصُّورة.

قلتُ: إذا حَصَلَ صورةُ المَعْلوم في الذِّهْنِ يكونُ ذلكَ الحصولُ بالنِّسْبةِ إلى الصُّورةِ حصولَ الذّاتِ، وبالنِّسْبةِ إلى المَعْلوم حصولَ الصُّورة، فيكونُ وجوداً(٣) أصيلاً لها ووجوداً ظِلِّيّاً له. هذا على أصْلِ القائلينَ بأنّ الحاصِلَ في ذِهْنِ العالِمِ نَفْسُ ماهيّةِ المعلوم.

وأمّا على أصْلِ القائلينَ(٤) بأنه شَبَحُها(٥) ومِثالُها، فلا يكونُ حصولُ الصُّورةِ العِلْميّةِ حُصولاً للمَعْلوم إلّا بطريقِ المَجاز.

واختارَ الفاضِلُ قُطْبُ الدِّينِ الرّازيُّ(٦) هذا الأصلَ، حيثُ قالَ في «رسالتِهِ المَعْمولةِ في تحقيقِ الكُلّيّات»: «والحقُّ في الجوابِ أنّ الصُّورةَ تُطلَقُ على مَعْنيَيْنِ:

الأوَّلُ: كيفيّةٌ تحصلُ في العَقْلِ هيَ آلةٌ ومِرآةٌ لمُشاهَدةِ ذي الصُّورة.

---

(١) انظر: «حاشية شرح المطالع» (ص: ١٧).

(٢) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٣) من قوله: «الحصول بالنسبة إلى الصورة» إلى هنا، سقط من (م).

(٤) زاد في (ع): «الحاصل في ذهن العالم نفس ماهية المعلوم، وأما على أصل القائلين»، وهو تكرار لِمَا سبق.

(٥) في (ع): «نتيجتها»، وهو تصحيف.

(٦) أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد الرازيّ الشافعيّ المعروف بالتَّحتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، علاّمة مُحقِّق مُبرِّز، أصلُه من الرَّيّ، واستقرَّ به المُقام في دمشق، وله مُصنَّفات، أكثرُها في الحكمة والمنطق، منها «المحاكمات بين شرحي الإشارات»، يعني: شرح الإمام الرازيّ وشرح النصير الطوسيّ لكتاب «الإشارات» لابن سينا، و«تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية» في المنطق. انظر: «الدرر الكامنة» لابن حجر (٤/ ٣٣٩)، و«الأعلام» للزركلي (٧/ ٣٨).

والثاني: هوَ المَعْلومُ المُتمَيِّزُ بواسِطةِ تلكَ الصُّورةِ في الذِّهْن.

ولا شكَّ أنّ الصُّورةَ بالمَعْنى الأوَّلِ صورةٌ شَخْصيّةٌ في نَفْسٍ شَخصيّة، والكُلِّيّةُ ليسَتْ عارِضةً لها، بل للصُّورةِ بالمَعْنى الثاني، فإنّ الكُلِّيّةَ ليسَتْ تَعرِضُ للصُّورةِ الحيَوانيّةِ التي هيَ عَرَضٌ حالٌّ في العَقْلِ، بلِ للحَيَوانِ المُتميِّزِ عندَ العَقْلِ بتلكَ الصُّورةِ، وكما أنّ الصُّورةَ الحالّةَ في العَقْلِ مُطابِقةٌ لأمورٍ كثِيرةٍ كما ذكرتُم، كذلكَ الماهيّةُ المُتميِّزةُ بها مُطابِقةٌ لتلكَ الأُمور.

ومِن لَوازِمِ هذه المُطابَقةِ: أنّ الصُّورةَ إذا وُجِدَت في الخارِج، وتَشَخَّصَت بشَخصِ فَرْدٍ مِن أفرادِها كانَتْ عَيْنَه[1]، وإذا وُجِدَ فَرْدٌ منها في الذِّهْنِ وتَجرَّدَ عن مُشَخِّصاتِهِ كانتْ عينَ[2] الصُّورةِ، أعني: الماهيّة، وليسَ هذا اللّازِمُ ثابِتاً للصُّورةِ الحالّةِ في القوّةِ العاقِلةِ، لأنها مَوْجودةٌ في الخارج وعَرَضٌ، والعَرَضُ يَستَحِيلُ أنْ يكونَ عينَ[3] الأفرادِ الجوهريّة، ولا شَكَّ أنّ اختِلافَ اللّوازِمِ يَدُلُّ على اختِلافِ المَلْزوماتِ، فالمَعْنيانِ المَذْكورانِ للصُّورةِ مُختَلِفانِ بالماهيّة»[4].

إلى هُنا كلامُه.

وقالَ الفاضِلُ الشريفُ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح المَطالِع» بعدَ نَقْلِهِ الكلامَ المَذْكورَ عنِ الشارح[5]: «وهوَ مَبْنيٌّ على أنّ المُرتَسِمَ في العَقْلِ مِنَ الأشياءِ ليسَ ماهيّتَها، بل صُوَرُها وأشباحُها المُخالِفةُ في الحقيقةِ لماهيّاتِها،

---

(١) في (ع): «هيئة»، وهو تصحيف.

(٢) في (ع): «غير»، وهو خطأ.

(٣) في (ع): «غير» وهو خطأ.

(٤) نقله الشريف الجرجاني في «حاشيته على شرح المطالع» (ص: ٨٨).

(٥) يعني: قطبَ الدِّين الرازيّ، المشهورَ بالقطب التَّحْتانيّ.

كما ذهَبَ إليه جَمْعٌ. وليسَ بشيءٍ؛ إذْ يَلزَمُه أنْ لا يكونَ للأشياءِ وجودٌ ذِهْنيٌّ إلا بتأويلٍ مجازيٍّ، وهوَ أنّ النّارَ مَثَلاً قد قامَ منها بالذِّهْنِ صورةٌ هيَ[1] عَرَضٌ مَوْجودٌ في الخارجِ، ولها نِسْبةٌ مخصوصةٌ إلى النّارِ، بها صارَتْ تلكَ الصُّورةُ سَبَباً لانكِشافِ ماهيّةِ النّارِ في العَقْلِ.

والدَّلائلُ المَذْكورةُ على الوجودِ الذِّهْنيِّ إذا تَمَّتْ دلَّتْ على أنّ الثابِتَ في الذِّهْنِ ماهيّاتُ الأشياءِ مَوْجودةً بوجودٍ ظِلِّيٍّ غيرِ أصيلٍ[2]، كما ذهَبَ إليه المُحقِّقونَ»[3].

ونحنُ نقولُ: فيه بَحْثٌ، لأنه إنْ أرادَ أنه يَلزَمُه أنْ لا يكونَ للأشياءِ وجودٌ في قوّةٍ مُدرِكةٍ أصلاً فلا نُسلِّمُ ذلكَ؛ إذِ اللّازِمُ مِن عَدَمِ كونِ الصُّورةِ الحاصِلةِ في الذِّهْنِ الإنسانيِّ مُوافِقةً للأشياءِ في تمامِ الماهيّةِ: أنْ لا يكونَ لها وجودٌ في الذِّهنِ الإنسانيِّ، ولا يَلزَمُ منه أنْ لا يكونَ لها وجودٌ[4] في قوّةٍ مُدرِكةٍ أُخرى غيرِ الذِّهْنِ الإنسانيِّ، وذلكَ ظاهِر.

وإنْ أرادَ أنهُ يَلزَمُه أنْ لا يكونَ للأشياءِ وجودٌ في الذِّهْنِ الإنسانيِّ فمُسلَّمٌ، ولكنَّ هذا لا يُنافي مُوجَبَ دلائلِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، لأنّ مُوجَبَ تلكَ الدَّلائلِ هوَ أنْ يكونَ للأشياءِ وجودٌ في قوّةٍ مِنَ القُوى المُدرِكةِ، لا أنْ يكونَ لها وجودٌ في الذِّهْنِ الإنسانيِّ بخُصُوصِه.

---

(١) في (ع): «بل»، وهو خطأ.

(٢) في (ع): «موجودة بعض ظلمة غير أصل»، وفيه عدّة أخطاء.

(٣) «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح المطالع» (ص: ٨٨).

(٤) من قوله: «في الذهن الإنساني» إلى هنا، سقط من (ع).

وبالجُملةِ، مَنشَأُ ما ذكَرَه غُفولٌ[1] عن أنّ مُوجَبَ الدَّلائلِ المَذْكورةِ وجودُ الأشياءِ في مَظهَرٍ آخَرَ غيرِ مَظهَرِ الخارج، سَواءٌ كانَ ذلكَ المَظهَرُ الذِّهْنَ الإنسانيَّ أو غيرَه مِن سائرِ المُجرَّداتِ كالمَبادِئِ العالية.

بل نقولُ: مَنشَؤُه ذُهولٌ عمّا بيّنَه[2] في مَواضِعَ مِن مُصنَّفاتِه مِن أنّ مُرادَ القَومِ مِنَ الذِّهنِ في هذا المَقام: ما يَعُمُّ المَبادِئَ العاليةَ[3]، فقولُه: «ليسَ بشيءٍ» ليسَ بشيءٍ[4].

ثمَّ قالَ ذلكَ الفاضِلُ[5] في «الحواشي» المَذْكورة: «وحينَئذٍ يُقالُ في جواب ذلك السُّؤالِ: إنّ الصُّورةَ الحالّةَ في القوّةِ العاقِلةِ إذا أُخِذَت مُعرّاةً عن التَّشخُّصاتِ العارِضةِ بسَبَبِ حُلولِها في نَفْسٍ شَخْصيّةٍ كانتْ مُطابِقةً لِكثيرينَ، بحيثُ لو وُجِدَت في الخارج لكانَتْ عَيْنَ الأفرادِ، وإذا حَصَلَتِ الأفرادُ في الذِّهْنِ كانت عَيْنَها، على الوَجْهِ الذي صَوَّرْناه.

---

(١) من قوله: «المدركة، لا أن يكون لها وجود» إلى هنا، سقط من (م).

(٢) أي: الشريف الجرجانيّ.

(٣) وهي العقول العشرة عند الفلاسفة. وسيأتي عند المُصنِّفِ رحمه الله تعالى نَقْلُه عن الشريف الجرجانيّ في «شرح المواقف» (١/ ٢٦٠) ـ وسبق مختصراً أيضاً ـ قولَه: «إذ غرضُنا إثباتُ نوعٍ مِن التَّميُّزِ للمَعقولاتِ التي هيَ الماهيّاتُ الكُلّيّةُ هو غيرُ التَّميُّزِ بالهويّةِ الذي نُسمِّيه بالوجود الخارجيّ، سواءٌ اخترعَ الذِّهْنُ تلك المعقولاتِ، فيكونُ ذلكَ النوعُ مِن التَّميُّزِ في ذِهنِنا، أو لاحَظَها مِن موضعٍ آخرَ كالعَقْلِ الفعّالِ، فيكونُ ذلكَ النوعُ مِنَ التَّميُّزِ فيه». وفيه التصريحُ بما عزاه المُصنِّف إليه هنا.

(٤) سقط من (ع): «ليس بشيء» الثانية.

(٥) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

وأمّـا القـولُ بـأنّ الصُّـورةَ الحيَوانيّةَ عَـرَضٌ فباطِـلٌ، لأنّ تلـكَ الصُّـورةَ ماهيّةُ الحيَـوانِ، فـإذا وُجِـدَت في الخـارج كانتْ قائمـةً بذاتِهـا، ولا مَعْنى للجَوهَـرِ(١) إلا ذلـكَ، ولا يُنافيـهِ قيامُـه بشـيءٍ آخَرَ فـي وجودٍ آخَـرَ»(٢).

ويَرِدُ عليه: أنّ القولَ بأنّ الصُّورةَ الحيَوانيّةَ عَرَضٌ، مَبْناهُ على أنّ المُرادَ مِنَ الصُّورةِ الحيَوانيّةِ شَبَحُها ومِثالُها المُخالِفُ لها في الحقيقةِ، فلا وَجْهَ لإبطالِه(٣) بِناءً على أنْ يكونَ المُرادُ مِنها ماهيّةَ الحيوان.

وأمّا إبطالُه مَبْنى ذلكَ القولِ فقد عرَفْتَ حالَه.

ثـمَّ إنّ مَبْنـى تَعْليلِـهِ لبُطْـلانِ(٤) القـولِ بعَرَضيّةِ الصُّـورةِ الحيَوانيّـةِ بقولِهِ: «لأنّ تلـكَ الصُّـورةَ ماهيّـةُ الحيَـوانِ» إلـخ، علـى المُنافـاةِ بيـنَ كونِهـا عَرَضـاً وكونِهـا جَوهَـراً، كما هوَ المَشْـهورُ؛ بنـاءً على التَّقابُلِ بيـنَ الجوهريّةِ والعَرَضيّـةِ، والمَذْكورُ فـي كتبُ الشَّـيْخِ(٥) ـ علـى ما قالَه الفاضِـلُ الدَّوّانـيُّ(٦) ـ خِلافُ ذلكَ، فإنّـه ذكَرَ فيها «أنهـم صَـرَّحوا بقيـام الجواهِـرِ الحاصِلةِ فـي الذِّهْنِ به، وصَـرَّحوا بعَرَضيَّـته(٧)،

---

(١) في المطبوع من «حاشية شرح المطالع»: «للحيوان»، والصوابُ ما في نَقْلِ المُصنِّف.

(٢) «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح المطالع» (ص: ٨٨).

(٣) في (ع): «لإبطالها»، وتكرَّر فيها كذلك فيما سيأتي في السطر التالي.

(٤) في (ع): «في بطلان».

(٥) يعني: أبا عليّ ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨).

(٦) جلال الدين محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقيّ (٨٣٠ ـ ٩١٨ أو ٩٢٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٧) كـذا فـي النُّسـختين، وفي «حاشـية الدَّوّانـيّ»: «بعرضيتهـا»، وهو أوضـح، لأن الضمير يعود إلى «الجواهر».

ولذلكَ زادوا في تَعْريفِ الجوهرِ قولَهم: إذا وُجِدَت في الخارج[1]»[2].

وإنّما قُلْنا: «على ما قالَه الفاضِلُ الدَّوّانيُّ»، لأنّ ما نَقَلَه الإمامُ عَنِ الشَّيْخ في «المُلخَّصِ»[3] يُوافِقُ المَشْهورَ، فإنّه ذكَرَ فيه أنّ الشَّيْخَ منَعَ جوازَ كونِ الشيءِ الواحِدِ جَوهَراً وعَرَضاً.

وقالَ الكاتِبيُّ[4] في «حِكمةِ العَينِ»: «الجوهرُ: هوَ الماهيَّةُ التي إذا وُجِدَت

---

(١) يعني: أنّ الحكماء عرَّفوا الجوهر أولًا بأنه: الممكن الموجود لا في موضوع، ويُقابلُه العَرَض، وهو الممكن الموجود في موضوع، أي: في محلٍّ مُقوِّم لِـمَا حلَّ فيه.

فأُورِدَ عليهم أنهم يُثبِتون الوجودَ الذِّهْنيّ، فيلزمُ أن لا تكونَ الجواهرُ الحاصلةُ في الذِّهنِ جواهرَ؛ لكونها موجودةً في موضوع، مع أنّ الجوهرَ جوهرٌ، سواء نُسِبَ إلى الوجود الذِّهْنيّ أو الخارجيّ.

فأجابوا بأنّ المراد بقولهم: «الموجود لا في موضوع»: أنه إذا وُجِدَ في الخارج كان لا في موضوع، فاستَقرَّ تعريفُهم للجوهر بأنه: ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، أو الموجود في الأعيان لا في موضوع.

وانظر: «التعريفات» للجرجاني (ص: ٧٩)، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص: ٣٤٦ ـ ٣٤٧)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٦٠٤ ـ ٦٠٥) (جوهر)، و«دستور العلماء» لأحمد نكري (١/ ٢٨٦) و(٢/ ٢٥٤) (جوهر) و(عرض).

(٢) «حاشية» الدَّوّانيّ على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٤)، وقال في آخره: «كلُّ ذلك مُصرَّحٌ به في كتب الشيخ وغيره».

(٣) أي: ما نقله الإمام فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦) في كتابه «الملخَّص» عن ابن سينا.

(٤) أبو الحسن عليُّ بنُ محمد الكاتبيّ، نجم الدين القزوينيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، الشهيرُ بدَبِيران، علّامة حكيم منطقيّ، من تلامذة النَّصير الطوسيّ، وله مُصنَّفات، منها: «الشمسية» في المنطق، و«حكمة العين» في الفلسفة، و«المُفصَّل في شرح المُحصَّل» للإمام فخر الدين الرازيّ، و«المُنصَّص في شرح المُلخَّص» للرازي أيضاً. انظر: «فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبي (٣/ ٥٦ ـ ٥٧)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٣١٥ ـ ٣١٦).

في الأعيانِ كانت لا في مَوْضوعٍ. ويَخرُجُ عنه الواجِبُ لِذاتِه؛ إذْ ليسَ له ماهيّةٌ وراءَ الوجودِ، ويَدخُلُ فيه الصُّوَرُ العَقْليّةُ للجواهرِ، لأنّها وإنْ كانتْ في الحالِ حالّةً في المَوضوعِ، لكِنْ يَصدُقُ عليها رَسْمُ الجوهرِ، وكونُها في مَوْضوعٍ لا يُنافي جَوهَريّتَها، لأنّ الكونَ في المَوْضوعِ أعمُّ مِنَ الكونِ فيه على تَقْديرِ الوجودِ في الخارجِ، وثُبوتُ الأعمِّ للشيءِ لا يُوجِبُ ثُبوتَ الأخصِّ له.

وأمّا العَرَضُ فهوَ المَوْجودُ في المَوْضوعِ. فعلى هذا، جازَ، أنْ يكونَ الشيءُ الواحِدُ جَوهَراً وعَرَضاً، ضرورةَ أنّ الصُّوَرَ العَقْليّةَ للجواهرِ الكُلّيّةِ كذلك.

نعم، لو فَسَّرْنا العَرَضَ بأنه الذي إذا وُجِدَ في الأعيانِ كانَ في مَوْضوعٍ، كانتْ تلكَ الصُّوَرُ جَواهِرَ فقط، لا أعراضاً»[1].

وقالَ الشارحُ[2]: «فإذنْ ظَهَرَ أنّ النِّزاعَ في جوازِ كونِ الشيءِ الواحِدِ جَوهَراً وعَرَضاً معاً وعَدَمِ جوازِه لَفْظيٌّ راجِعٌ إلى تَفْسيرِهما»[3]. انتهى كلامُه.

وقد تَلَخَّصَ ممّا قرَّرْناهُ أنّ القومَ معَ اختِلافِهم في أنّ الصُّوَرَ العِلْميّةَ الحاصِلةَ في ذِهْنِ العالِمِ القائمةَ به، هل هيَ أنفُسُ الماهيّاتِ المَعْلومةِ أم شَبَحُها ومِثالُها؟ اتّفَقُوا

---

(١) «حكمة العين» للكاتبيّ (ص: ١١٥ ـ ١١٦).

(٢) وهو العلامة حكيم شاه محمد بن مبارك شاه، المعروف بميرك البخاريّ الحنفيّ (ت نحو ٧٧٥)، اشتغل بالعلوم العقلية وبرع فيها، وله مُصنَّفات، منها: «شرح حكمة العين» و«منار الوصول» وشرحه «مدار الفحول». انظر «الأعلام» للزركلي (٧/ ١٨)، وأرّخ وفاته سنة (٩٢٨)، وذكر في الحاشية قولاً آخر وهو ٧٧٥.

قلت: والأول خطأ جزماً، لأنه مُتقدِّم على الشريف الجرجاني (ت ٨١٦) الذي صنَّف «حاشية» على كتابه «شرح حكمة العين»، فالثاني أو نحو منه هو الصواب.

(٣) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ١١٦).

على القولِ بعَرَضيّة تلكَ الصُّوَرِ، ولا إشكالَ في هذا القولِ مِن جهةِ أنّ صُورةَ الجوهرِ كيفَ تكونُ عَرَضاً على الأصلِ الثاني، وذلكَ ظاهِرٌ، وكذا على الأصلِ الأوَّلِ، لأنّ أصحابَه يُفسِّرونَ العَرَضَ على وَجْهٍ لا يكونُ مُقابِلاً للجَوهَرِ، بل يكونُ مُتنَاوِلاً له.

ومَنْ غَفَلَ عن هذا قالَ[1]: «وأمّا على طريقةِ القائلينَ بوجودِ الأشياءِ أنفسِها في الذِّهْنِ فيُشكِلُ أنّ المَوْجودَ في الخارج الذي هوَ عِلْمٌ وعَرَضٌ مِنَ الكَيْفيّاتِ النَّفْسانيّةِ ما هوَ؟ إذ ليسَ هناك على هذه الطريقةِ إلّا مَفهومُ الحيوانِ الذي هوَ مَوْجودٌ في الذِّهْنِ وقائمٌ به ومَعْلوم»[2].

ومِن الغافِلينَ عمّا قَدَّمْنا بيانَه مَنْ قالَ[3] في دَفْعِ ما ذُكِرَ: «لِـمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عَدُّهُم إيّاهُ كَيْفاً على سَبيلِ المُسامَحةِ وتَشْبيهِ الأُمورِ الذِّهْنيّةِ بالأمورِ العَيْنيّةِ؟»[4].

ثمَّ إنّ هذا القائلَ لم يَدْرِ أنّ التَّجْويزَ المَذْكورَ مَرجِعُه إلى تجهيلِ جُمهورِ المُصنِّفينَ مِن فُضَلاءِ العُقَلاءِ في نَقْلِهم ثلاثةَ مذاهبَ في حقيقةِ العِلم: أحدُها: أنه كَيْفٌ، والثاني: أنه إضافةٌ، والثالثُ: أنه انفِعالٌ، فإنّه على تَقْديرِ أنْ لا يكونَ القولُ بأنّه كيفٌ على الحقيقة لا يَتحقّقُ[5] أنه مَذهَبٌ ثالِثٌ مُخالِفٌ للمَذهبَينِ الآخَرين.

---

(١) على حاشية (م): «القوشجي». يعني: العلامة علاء الدين القوشيّ (ت ٨٧٩)، والقوش: هو الطائر في اللغة التركية، وإضافة الجيم والياء للنِّسبة عندهم، فإذا عُرِّبَت قيل: القوشيّ، وهو ما يستعملُه المُصنِّف في رسائله غالباً. وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٤).

(٣) على حاشية (م): «جلال». يعني: العلامة الدَّوّانيّ.

(٤) «حاشية» الدَّوّانيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٤).

(٥) سقط من (م): «لا يتحقق».

[المُقدِّمة الثانية: في التفريق بين القيام بالذِّهْن والوجود في الذِّهْن]

وثانيها ـ أي: ثاني المُقدِّماتِ المَذْكورةِ ـ: أنّ الحصولَ العِلْميَّ ـ وهوَ[1] حصولُ صورةِ المَعْلوم في ذِهْنِ العالِـمِ ـ طريقُه[2] القِيام، أي: قيامُ تلكَ الصُّورةِ بالذِّهْنِ، ضرورةَ أنها حَقيقةُ العِلْمِ، والعِلْمُ صِفةُ العالِـمِ، والصِّفةُ لا بُدَّ لها مِنَ القيام بالمَوْصوفِ، وهذا الحكمُ لا يختلفُ بكونِ الصُّورةِ نَفْسَ ماهيّةِ المَعْلوم وكونِها شَبَحاً ومِثالاً له؛ لِعَدَم اختِصاصِ العِلّةِ المَذْكورةِ بأحَدِ الوَجْهَين.

فإنْ قلتَ: قد تَقرَّرَ عندَهم أنّ صُوَرَ الجزئيّاتِ المادِّيّةِ لا تَرتَسِمُ في النَّفْسِ النّاطِقةِ، بل في قُواها، ومُوجَبُ ما ذكَرْتَ أنْ تكونَ تلكَ الصُّوَرُ أيضاً مُرتَسِمةً فيها، ضرورةَ أنّ العالِـمَ بالحقيقةِ هيَ دونَ القُوى.

قلتُ: لـمّا كانتْ تلكَ القُوى حاضِرةً عندَ النَّفْسِ النّاطِقةِ، كانتِ الصُّوَرُ المُرتَسِمةُ فيها حاضِرةً عندَها حُضورَ تلكَ القُوى وسائرِ الكَيْفيّاتِ البَدَنيّةِ مِنَ الجوعِ والعَطَشِ والخوفِ وغيرِ ذلكَ مِنَ الوِجْدانيّاتِ، فلا يُحتاجُ في عِلمِها بالماديّاتِ إلى ارتسام الصُّورةِ في ذاتِها، كما لا يُحتاجُ في عِلْمِها بتلكَ القُوى والكَيْفيّاتِ المَذْكورةِ إليه.

فإنْ قلتَ: هلّا[3] يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يكونَ عِلمُها بالمادِّيّاتِ حُضوريّاً؟

---

(١) في (ع): «هو»، وهو خطأ.

(٢) في (م): «بطريقة»، وهو خطأ، يدلُّ عليه قولُه بعد نَحْوِ عشر فِقرات: «هذا الذي ذكرنا طريقُ الحصول العِلميّ».

(٣) كذا عبَّر المُصنِّف رحمه الله، وقد تكرَّر منه هذا الاستعمال في موضع واحد من «رسالته في تحقيق وجوب الواجب»، وفي موضعَين من «رسالته في تحقيق أنّ المُمكِن لا يكونُ أحدُ طرفَيهِ أَوْلى به لذاته»، وفي عدّة مواضع من «رسالته في تحقيق تقدُّم العلة على المعلول»، وحقُّه أن يُقال: «ألا»، لأنّ مقصودَه الاستفهام، وأمّا «هلّا» فهي «كَلِمةُ تحضيضٍ ولَوْم، فاللَّوْم على ما مضى مِنَ الزَّمان، والحضُّ =

قلتُ: إنْ أردْتَ بذلكَ أنْ لا يكونَ عِلْمُها بها بارتِسام الصُّورةِ في ذاتِها، فالمُلازَمةُ مُسلَّمةٌ، وفَسادُ اللّازِم ممنوع.

وإنْ أردْتَ به أنْ لا يكونَ عِلْمُها بها بارتسَامِ الصُّورةِ[1] أصلاً، فالمُلازَمةُ ممنوعةٌ، فإنّ في عِلْمِها لا بُدَّ مِن أصْلِ الارتسام، وبه يُفارِقُ العِلْمَ الحضوريَّ المُصطَلَحَ، إلّا أنّ ذلكَ الارتسامَ في آلتِها لا في ذاتِها، ولذلكَ يَزُولُ عِلْمُها بالمادِّيّاتِ عندَ تَعَطُّلِ الآلاتِ، على ما صَرَّحَ به الشَّيْخُ في «الشِّفاء»، حيثُ نَفَى كونَ ذلكَ النَّوْعِ مِنَ العِلْم كمالاً حُكْمِيّاً.

وقد ظهَرَ ممّا قرَّرْناهُ أنّ العُلومَ الحاصِلةَ لنا على ثلاثةِ أنحاءٍ:

حُضوريٌّ بَحْتٌ[2]، كعِلْمِنا بذاتِنا وبما حَصَلَ فيه مِنَ الكَيْفيّاتِ والصُّوَر.

وانطِباعيٌّ صِرْفٌ، كعِلْمِنا بما هوَ الغائبُ عنّا.

وذو الوَجْهَينِ، يُشبِهُ الأوّلَ مِن وَجْهٍ والثانيَ مِن وَجْهٍ، كعِلْمِنا بما تَرتَسِمُ صورتُه في قُوانا.

وتَبيَّنَ أنّ العُدولَ عن تَعْريفِ العِلْمِ الانطِباعيِّ بـ«الصُّورةِ الحاصِلةِ في العَقْلِ»، إلى تَعْريفِهِ بـ«الصُّورةِ الحاصِلةِ عندَ العَقْلِ»؛ ليكونَ التَّعْريفُ شامِلاً للعِلم بالصُّورةِ الحاصِلةِ في آلاتِ المُتعقِّلِ لا في العَقْلِ[3]: مَنشَؤُه الغُفولُ عن أنّ هذا النَّوْعَ مِنَ العِلْم

= على ما يأتي مِنَ الزّمان، قاله الكِسائيّ»، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٣١/ ١٥٩) (هل).
وقد سألتُ أستاذنا العلامةَ النَّحْويَّ الدكتور فخر الدين قباوة حفظه الله عن هذا الاستعمال، فأجاب بأنه «استعمالٌ مُولَّد، بل خطأ يُخالِفُ ما عُرِفَ في العربية».

(١) من قوله: «في ذاتها، فالملازمة مسلمة» إلى هنا، سقط من (م).

(٢) سقط من (ع): «بحت».

(٣) في (م): «آلات العقل لا في التعقُّل».

ليسَ مِن قَبيلِ الانطِباعيِّ، ولا صِحّةَ لِدَرْجِهِ فيه بتَعْميمِ تَعْريفِهِ على الوَجْهِ المَذْكورِ؛ إذْ حينَئِذٍ يَلزَمُ أنْ تكونَ حقيقةُ النَّوْعِ المَزبُورِ مِنَ العِلمِ أيضاً الصُّورةَ الحاصِلةَ، وفيه المَحْذورُ المَذْكورُ سابِقاً، وهوَ لُزومُ أنْ لا تكونَ النَّفْسُ عالِمةً بالجزئيّاتِ المادِّيّةِ لِعَدَمِ قيامِ عِلمِها بها[1]، والعالِمُ حقيقةً لا بُدَّ له مِن قيامِ العِلْمِ به.

هذا الذي ذكَرْنا طريقُ الحصولِ العِلْميّ.

وأمّا الوجودُ الذِّهْنيُّ فليسَ طريقُه القيام، أي: لا يَلزَمُ فيه قيامُ الحاصِلِ في الذِّهْنِ به؛ لِـمَا مَرَّ مِن أنّ المُرادَ مِنَ الذِّهْنِ هاهُنا: ما يَعُمُّ المُجرَّداتِ كلَّها، وقد صَرَّحوا بعَدَمِ الكَيْفِ فيها[2]، وبَنَوْا[3] على ذلكَ تَقْديمَ مَباحِثِ الكَمِّ على الكَيْفِ، على ما ذُكِرَ في «شرح المَواقِفِ»[4] للفاضِلِ الشَّريف، وعلى تَقْديرِ أنْ يكونَ طريقُ الوجودِ الذِّهْنيِّ قيامَ الحاصِلِ في الذِّهْنِ به يَلزَمُهم الالتِزامُ بوجودِ الكَيْفِ في المُجرَّدات.

فإنْ قُلتَ: إنهم ما قالوا صَريحاً: إنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ هوَ حصولُ الأشياءِ في المُجرَّداتِ، بل قالوا: مُرادُنا مِنَ الذِّهْنِ ما يَعُمُّها، دَفْعاً لِـمَا قيلَ: إنّ الثابتَ بالدَّليلِ أنّ للأشياءِ وجوداً آخَرَ غيرَ الوجودِ الخارجيِّ، وأمّا أنه في ذِهْنِنا فلا دلالةَ فيه على ذلك.

قلتُ: كفى تَعميمُهم المَذْكورُ في لُزوم المَحْذورِ، وهوَ تجويزُهم أنْ يكونَ في المُجرَّداتِ كَيْفٌ، ثمّ نقولُ: إنهم قالوا بحُصولِ صُوَرِ جميعِ المَفْهوماتِ في العَقْلِ الفَعّال.

---

(١) في (ع): «به».

(٢) في (ع): «بعدم الكيفيات بها»، وهو خطأ، والضمير في «فيها» يعودُ إلى المُجرَّدات.

(٣) في (ع): «وبهذا»، وهو تصحيف.

(٤) انظر منه: (١/ ٥٠٩ و ٨٨٣)، أو (٥/ ٥٥ و ١٦٢) بحاشيتَيه.

قالَ المُحقِّقُ الطوسيُّ[١] في «شرح الإشارات»: «والعَقْلُ الفَعّالُ لِتَمثُّلِ المَعْقولاتِ فيه وامتِناعِ تمثُّلِ المَحْسوساتِ فيه يَصلُحُ لأنْ يكونَ حافِظاً للصُّوَرِ المَعْقولةِ دونَ المَحْسوسةِ»[٢]. انتهى.

ولمّا صَرَّحوا في بَحْثِ الوجودِ الذِّهْنيِّ أنّ مُرادَهم منه: ما يَعُمُّ الحصولَ في المَبادِئِ العاليةِ، ظهَرَ أنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ الذي أثبَتُوهُ للمَعْقولاتِ هوَ حصولُها في العَقْلِ الفعّالِ، ولذلكَ قالَ صاحِبُ «المَواقِفِ»: «إنّ المُرتَسِمَ في المَبادِئِ العاليةِ إنْ كانَ الصُّوَرَ والماهيّاتِ الكُلِّيّةَ فهو المُرادُ بالوجودِ الذِّهْنيِّ»[٣]، وقد عرَفتَ أنه لا قيامَ للحاصِلِ في المُجرَّداتِ بها، فثبَتَ أنّ الوجودَ[٤] الذِّهْنيَّ ليسَ طريقُه القيامَ به.

بل نقولُ: لمّا قالوا: إنّ المُرادَ مِنَ الوجودِ الذِّهْنيِّ: ما يَعُمُّ الحصولَ في المُجرَّداتِ، وقاعدتُهم أنّ الحاصِلَ فيها لا يقومُ بها، فثبَتَ أنّ مُرادَهُم مِنَ الوجودِ الحصولُ لا بطريقِ القيام، سواءٌ كانَ ذلكَ الحصولُ في المُجرَّداتِ أو في غيرِها مِنَ النَّفْسِ الناطِقةِ وقُواها.

وبتَحْقيقِنا هذا تَبيَّنَ أنّ مَنْ قالَ[٥] في جوابِ شُبْهةِ المُنكِرينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ الآتي تَقْريرُها ما حاصِلُه: «أنه فَرْقٌ بينَ الحصولِ في الذِّهْنِ والقيامِ به، فإنّ حصولَ شيءٍ في الذِّهْنِ لا يُوجِبُ اتِّصافَ الذِّهْنِ به، إنّما المُوجِبُ له قيامُه به، وهذه الأشياءُ

---

(١) نصير الدِّين (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات» للنَّصير الطوسيّ (٢/ ٣٩٦).

(٣) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٠) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٢/ ١٧٦) بحاشيتَيْه.

(٤) في (م): «الموجود»، وهو خطأ.

(٥) وهو العلامةُ علاء الدين القوشيّ.

ـ أعني: الحرارةَ والبُرودةَ، والزَّوْجيّةَ والفَرْديّةَ، وأمثالَها ـ إنّما هيَ حاصِلةٌ في الذِّهْنِ لا قائمةٌ به، فلم يُوجِبِ اتِّصافَ الذِّهْنِ بها.

وبهذا يَندَفِعُ ـ عن أصْلِ القائلينَ بوجودِ الأشياءِ أنفسِها، لا بصُوَرِها وأشباحِها، في الذِّهْنِ ـ الإشكالُ؛ بأنْ يُقالَ: إنّ المَوْجودَ في الخارج الذي هوَ عِلْمٌ وعَرَضٌ مِنَ الكَيْفيّاتِ النَّفسانيّةِ ما هوَ؟ إذْ ليسَ هناكَ على الأصْلِ[1] المَذْكورِ إلّا مَفْهومُ الحيوانِ الذي هوَ مَوْجودٌ في الذِّهْنِ ومَعلوم.

ووَجْهُ الاندِفاع: أنه حينَئذٍ نقولُ: بل هناكَ أمرانِ:

أحدُهما: المَعْلومُ، وهوَ مَوْجودٌ في الذِّهْنِ غيرُ قائمٍ به.

والآخَرُ: العِلْمُ، وهوَ كَيْفيّةٌ نَفْسانيّةٌ قائمةٌ بالذِّهْنِ في الخارج»[2]، فقد أصابَ[3].

والمُخطِّئَ[4] له قائلاً: «هذا القائمُ بالذِّهْنِ إنْ كانَ مُغايِراً للأمْرِ المَعْلوم بالماهيّةِ ـ كما يَدُلُّ عليه ظاهِرُ كلامِهِ ـ فهوَ بعَيْنِهِ القولُ بالشَّبَحِ والمِثالِ، وإنْ كانَ مُتَّحِداً معَه فيها[5] عادَ الإشكالُ الأوّلُ، وهوَ لُزومُ اتِّصافِ الذِّهْنِ بما عُلِمَ انتِفاؤُه عنه قَطْعاً، والإشكالُ الثاني أيضاً، ضرورةَ أنّ ما هوَ مُتَّحِدٌ معَ الجوهرِ في الماهيّةِ لا يكونُ كَيْفاً بالحقيقة.

---

(١) في (ع): «أصله».

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٤) بتصرُّف يسير واختصار، على ما أشار إليه المُصنِّف بقوله: «بما حاصله...».

(٣) سقط من (م): «فقد أصاب»، ولا بُدَّ منها، فهذه الجملة هي خبرُ «أنّ» من قوله قبل نَحْوِ ثلاث فِقرات: «وبتحقيقنا هذا تبيَّن أنّ مَنْ قال...».

(٤) بالنصب عطفاً على «مَنْ» في قوله: «تبيَّن أنّ مَن قال...»، والمراد: العلامةُ الدَّوّانيّ.

(٥) أي: وإن كان القائمُ بالذهن مُتّحِداً مع الأمر المعلوم في الماهية.

فإنْ قيلَ: القائلُ بالشَّبَحِ لا يقولُ بحُصولِ الماهيّةِ نفسِها في الذِّهْنِ إلّا على طريقِ المَجازِ، ونحنُ نقولُ به حَقيقةً، كما هوَ مُقتَضى البُرهانِ، فافتَـرَقْنا.

قُلْنا: فلا بُدَّ مِن إثباتِ وجودِ أمرٍ آخَرَ مُغايِـرٍ بالماهيّةِ للأمرِ المَعْلوم، ودونَه خَرْطُ القَتادِ، فإنّا لا نُسلِّمُ إلّا وجودَ الماهيّةِ المَعْلومةِ في الذِّهْنِ مُكتَنَفةً بالعَوارِضِ الذِّهْنيّة، ثمَّ العَقْلُ يُلاحِظُها مِن حيثُ هيَ[1] بدونِ تلك العَوارِض.

وبالجُملةِ، ما ذكرتُموهُ إحداثُ مَذهَبٍ ثالِثٍ، فلا بُدَّ مِن إثباتِهِ بالدَّليل»[2]، مُخطِئٌ[3]، مَنشَؤُه الغُفولُ عمّا قرَّرْناهُ فيما تَقَدَّمَ مِن أنّ قاعدتَهم اقتَضَتْ وجودَ المَعْلوم في الذِّهْنِ بدونِ القيام به، ومُوجَبُ عَدَم قيامِهِ به أنْ يكونَ مُغايِراً للعِلمِ بالماهيّة، ضرورةَ أنّ العِلمَ مِنَ الكَيْفيّاتِ النَّفْسانيّةِ التي يجبُ قيامُها به، فما ذُكِرَ ليسَ إثباتَ مَذهَبٍ ثالِثٍ، بل تحقيقُ مَذهَبِ المُحقِّقينَ مِنَ الحُكَماء.

نعـم، فـي كلام القائـلِ المَذْكـورِ[4] بَحْثٌ مِـن جهةٍ أُخـرى، وهيَ: أنـه زعَمَ أنّ الإشـكالَ الـذي ذكَـرَه لا يَندَفِـعُ عن أصـلِ القائلينَ بـأنّ الحاصِـلَ في الذِّهْـنِ نَفْسُ الماهيّـةِ إلّا بتَحْقيقـه، وقـد نبَّهـتُ فيمـا سَبَقَ على أنّ لـه مَدفَعاً مـعَ قَطْـعِ النَّظَرِ عن التَّحْقيـقِ المَذْكور.

فإنْ قُلتَ: كونُ العَقْلِ الفَعّالِ خِزانةَ النَّفْسِ النّاطِقةِ مُنافٍ لِكونِ الحصولِ فيه وجوداً نفسَ أمريّاً، لأنّ مُوجَبَ الأوَّلِ[5] أنْ تَحصُلَ فيه صُوَرُ الكواذِبِ أيضاً، لأنّ

---

(١) زاد في (ع): «هي» ثانيةً، وليست في (م) ولا في «حاشية الدَّوّانيّ».

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٤).

(٣) قوله: «مخطئ» هو خبرُ قوله: «والمُخطِّئ له قائلًا...» المُتقدِّم قبل ثلاث فِقرات.

(٤) يعني: القوشيّ.

(٥) وهو كونُ العقل الفعّال خزانةَ النفس الناطقة.

مَبْنى ذلكَ على أنّ الفَرْقَ الحاصِلَ بينَ الذُّهولِ والنِّسْيانِ يَقتَضي زوالَ الصُّورةِ[١] عنِ الخِزانةِ في الثاني دونَ الأوَّلِ[٢]، وهذا الفَرْقُ غيرُ مُختَصٍّ بصُوَرِ الصَّوادِقِ، بل يُوجَدُ في صُوَرِ الكواذِبِ أيضاً.

ومُوجَبُ الثاني[٣] أنْ لا تَحصُلَ فيه صُوَرُ الكواذِبِ، وإلّا لا تكونُ صُوَرَ[٤] الكواذِبِ؛ إذْ حينَئذٍ يَلزَمُ أنْ تكونَ الكواذِبُ المَفروضةُ مُطابِقةً للواقِعِ؛ لِوجودِ صُوَرِها في نَفسِ الأمرِ، والمُطابِقُ للواقِعِ لا يكونُ كاذِباً، وهوَ خِلافُ المَفروض.

وإذا تَحقَّقَ المُنافاةُ بينَهما فالقولُ بالأوَّلِ يَمنَعُ القولَ بالثاني.

وأيضاً يَتَعذَّرُ[٥] حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ أنْ يكونَ الحصولُ في العَقْلِ الفَعّالِ وجوداً في نفسِ الأمرِ ـ وَصْفُ الأحكام الثابتةِ فيه بالصِّدقِ والمُطابقةِ لِنَفْسِ الأمرِ، وكذا وَصْفُ العِلْمِ السّابِقِ عليه[٦] ـ ولو بالذّاتِ ـ كعِلْمِ الواجبِ وسائرِ العُقولِ [به][٧]؛ لامتِناعِ مُطابقةِ الشيءِ لِمَا لا تَحقُّقَ له بَعْدُ، وكذا وَصْفُ العِلْمِ بالمَحسوساتِ بها؛ لامتِناعِ حُصولِها في العَقْلِ عندَهم.

---

(١) في (ع): «التصور».

(٢) أي: في الذُّهول دون النِّسيان.

(٣) أي: ولأن مُوجَبَ الثاني... إلخ، والثاني: هو كون الحصول في العقل الفعّال وجوداً نفسَ أمريّاً.

(٤) سقط من (ع): «صور».

(٥) في (ع): «يتقرر»، وهو تصحيف.

(٦) أي: على الحصول في العقل الفعّال. والعقلُ الفعّال عند الفلاسفة: قديمٌ بالزمان حادثٌ بالذات، فسَبْقُ الواجب تعالى وسائر العقول له سَبْقٌ ذاتيّ لا زمانيّ، ولذا قال: «ولو بالذات».

(٧) زيادة منّي يقتضيها السِّياق، والضميرُ في «به» راجع إلى «الصِّدق والمُطابقة لِمَا في نفس الأمر».

ولا يُمكِنُ الجوابُ عن الأوّلِ[١] بأنّ خِزانةَ النَّفسِ النّاطِقةِ جَوهَرٌ آخَرُ[٢] لا العقلُ الفعّالُ[٣]، فلا مُنافاةَ بينَ إثباتِهم الخِزانةَ للنَّفْسِ النّاطِقةِ مِنَ المُجرَّداتِ ـ بناءً على الفَرْقِ المَذْكورِ بينَ الذُّهولِ والنِّسْيانِ ـ وما تَقرَّرَ عندَهم مِن كونِ الحصولِ في العقلِ الفعّالِ وجوداً في نَفْسِ الأمرِ، لأنهم صَرَّحوا[٤] بأنّ الخِزانةَ هوَ العَقْلُ الفعّالُ، على ما نَقَلْناهُ عنِ المُحقِّقِ الطوسيِّ فيما تَقدَّم.

اللَّهُمَّ إلا أنْ يُقالَ: ما تمسَّكوا به في إثباتِ الخِزانةِ للنَّفْسِ النّاطِقةِ مِنَ الفَرْقِ المَذْكورِ بينَ الذُّهولِ والنِّسْيانِ لا يُساعِدُ تَعْيينَ كونِها العقلَ الفعّالَ، إنّما دلالتُه على أنّ لها خِزانةً مِن جِنسِ المُجرَّداتِ؛ أعمَّ مِن أنْ يكونَ العقلَ الفعّالَ أو غيرَه مِنَ العُقول، فالقولُ بأنّ ذلكَ المُجرَّدَ هوَ العقلُ الفعّالُ بطريقِ الأخْذِ بالأنسَبِ، لا بطريقِ الأخْذِ بمُوجَبِ البُرهانِ، فلا بأسَ في المُخالَفةِ لذلك القول.

قلتُ[٥]: حصولُ صُوَرِ الأحكام الكاذِبةِ في العقلِ الفعّالِ، على تَقْديرِ كونِ الحصولِ فيه وجوداً نَفْسَ أمريّاً، لا يُنافي كونَها كاذِبةً، لأنّ مَعْنى كذِبِها عَدَمُ تحقُّقِ مُطابقتِها في نَفْسِ الأمرِ، وهو مُتعلَّقُها مِن وقوعِ النِّسْبةِ الحُكْميّةِ[٦] ولاوقوعِها، وحصولُ صُوَرِها فيه ليسَ حصولَ مُتعلَّقِها فيه ولا مُستَلزِماً له، فلا مُنافاةَ بينَ الأمرَيْنِ المَذْكورَيْن.

---

(١) وهو أنّ القولَ بكونِ العقل الفعّال خزانةَ النفسِ الناطقة يمنعُ القولَ بكون الحصول فيه وجوداً نفسَ أمريّاً؛ للمنافاةِ بينهما.

(٢) في (م): «جواهر أخر».

(٣) وفيه ردٌّ على القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦٢).

(٤) قوله: «لأنهم صرَّحوا...» تعليلٌ لقوله: «ولا يمكن الجوابُ عن الأول... إلخ».

(٥) في (ع): «قلنا».

(٦) سقط من (م): «الحكمية».

ومَنْ غَفَلَ عن هذا[١] تكلَّفَ في الجوابِ حيثُ قالَ: «إنّ المُطابِقَ لِـمَا ارتَسَمَ فيه مِن حيثُ تَصْديقُه به صادِقٌ، وتلكَ الكواذِبُ وإنْ كانتْ مُرتَسِمةً فيه مِن حيثُ الحِفْظُ، لكِنْ يجوزُ أنْ لا يكونَ مُصدَّقاً بها، فإنّ الحافِظَ لا يَلزَمُ أنْ يكونَ مُذعِناً لِـمَا يحفظُ، بل ولا أنْ يكونَ مُدرِكاً له، ألا يُرى أنّ الخيالَ خِزانةُ الصُّوَرِ، وليسَ مُدرِكاً لها عندَهم. والحافِظُ يَخزُنُ المَعانـيَ ولا يُدرِكُها، فيجوزُ أنْ يكونَ شأنُ العقلِ الفعّالِ معَ الصَّوادِقِ الحِفظَ والتَّصْديقَ، ومعَ الكواذِبِ الحِفظَ فقط، وذلكَ لبراءتِهِ عنِ الشُّـرورِ التي هيَ مِن تَوابِـع المادّة.

لا يُقالُ: لا مَعْنى للعِلْم إلا حُصولٌ مُجرَّدٌ عندَ مُجرَّدٍ قائمٍ بذاتِه، فيكونُ العَقْلُ عالِـماً به.

لأنـّا نقولُ: هذا إنّما يَستَلزِمُ كونَه عالِـماً به مِن حيثُ التَّصوُّرُ، واستِلزامُه بحُصولِ التَّصْديقِ به ممنوع.

والحاصِلُ: أنّ الخِزانةَ إنّما تَحفَظُ المَعانـيَ التي تَعلَّقَ بها التَّصْديقُ، وذلكَ يَستَلزِمُ تَصوُّرَه، ولا يَلزَمُ منه حُصولُ التَّصْديقِ بها»[٢]. إلى هنا كلامُه.

ثمَّ إنّ مَبْنى ما ذكَرَه غُفولٌ عن قاعِدةٍ أُخرى مُقرَّرةٍ عندَهم، وهيَ: أنّ علومَ المُجرَّداتِ حُضوريّةٌ لا انطِباعيّة. فعلى هذا، لا مجالَ لأنْ تكونَ صُوَرُ الأحكام[٣] الصّادِقةِ تَصْديقاً للعقل الفعّال.

وأمّا قولُ المُعترِضِ[٤]: إنهُ حينَئذٍ «يَتعذَّرُ وَصْفُ الأحكام الثابتةِ في العَقْلِ الفعّالِ

(١) على حاشية (م): «جلال». يعني: العلامة الدَّوّانيّ.

(٢) «حاشية» الدَّوّانيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦٢).

(٣) في (ع): «الأوهام».

(٤) السالفِ كلامُه قبلُ ،بدوءاً بعبارة: «فإن قلت».

بالصِّدْقِ والمُطابقةِ لِنَفْسِ الأمرِ» فليسَ بشيء؛ لِـمَا نبَّهتُ عليه آنِفاً مِن أنّ صِدْقَها بحُصولِ مُطابقتِها مِن كَيْفيّةِ النِّسْبةِ الحُكْميّةِ في نَفْسِ الأمرِ، لا بحُصولِ أنفُسِها فيه، فالأحكامُ الثابتةُ في العَقْلِ الفعّالِ بأنفُسِها مُطابِقةٌ لِـمَا حَصَلَ فيه مِن كَيْفيّاتِ النِّسَبِ التي تَتَعلَّقُ بها تلكَ الأحكامُ، فلا إشكال.

وللغُفولِ عن هذا ارتكَبَ بعضُهم[1] في الجوابِ إلى تخصيصِ كونِ الصِّدْقِ مُطابقةَ الحُكْم لِـمَا في نَفْسِ الأمرِ بما عَدا الأحكام الثابتةِ في العَقْلِ الفعّالِ، حيثُ قالَ: «إنّ صِحّةَ الحُكْم الذي في العَقْلِ الفعّالِ لا يكونُ لِكونِهِ مُطابِقاً لِـمَا في نَفْسِ الأمرِ، بل لِكونِهِ عَيْنَه»[2]. ولا يَخْفى ما فيه مِنَ المُخالَفةِ لِـمَا هوَ المَشْهورُ مِن عَدَمِ الفَرْقِ بينَ حُكْمٍ وحُكمٍ في مَعْنى الصِّحّةِ والصِّدْق.

والتَزَمَ بعضُهم فيه التَّعسُّفَ بأنْ يُقالَ: «إنّ المُغايَرةَ الاعتباريّةَ كافيةٌ في تحقُّقِ المُطابقة»، يَعْني: أنّ الحكمَ الثابتَ في العَقْلِ الفعّالِ مُطابِقٌ لِنَفسِه مِن حيثُ هوَ مَوْجودٌ في نَفْسِ الأمرِ، وإنْ كانَ تَحقُّقُ وجودِهِ في نَفْسِ الأمرِ بوجودِهِ في العَقْلِ الفعّالِ، فإنّه مِن حيثُ وجودُه في العَقْلِ الفعّالِ مُغايِرٌ له مِن حيثُ وجودُه في نَفْسِ الأمر.

ثُمَّ قالَ في تَفْصيلِه: «إنّ النِّسْبةَ إذا وُجِدَت في الذِّهْنِ كانَ لها وجودٌ ذِهْنيٌّ، سواءٌ كانَ ذلكَ باختِراعِ العَقْلِ وتَعمُّلِه[3]، كما في الحكم بزَوْجيّةِ الثلاثةِ مَثَلاً، أو بدونِ اختِراعِه، كما في الصّوادِق.

---

(١) يقصد العلامة السَّعْدَ التفتازانيّ (ت ٧٩٢)، أو العلاء القوشيّ (ت ٨٧٩)، والثاني أظهر، فإنه كثير النقل عنه هنا.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٩٤)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٦٢).

(٣) في (م): «وتعلّمه»، وهو خطأ.

فإذا كانَ تحقُّقُه بمَحْضِ الاختِراعِ والتَّعمُّلِ لم يَكُنْ مَوْجوداً في حَدِّ ذاتِه، أي: معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن ذلكَ الاختراعِ، وإذا كانَ تحقُّقُه لا بمَحْضِ الاختِراعِ، بل كانَ مُنتَزَعاً مِن أمرٍ مِن شأنِهِ أنْ يُنتَزَعَ منه ذلكَ، كانَ مَوْجوداً معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنه، وإنْ كانَ وجودُه في الذِّهْنِ، إلّا أنه مَوْجودٌ فيه بدونِ تَعَمُّلِه[١]، فهوَ مِن حيثُ إنّه مَوْجودٌ في الذِّهْنِ مُطابِقٌ له[٢] مِن حيثُ إنّه مَوْجودٌ فيه بلا تَعَمُّل.

والاعتبارُ الثاني هوَ الوجودُ في نَفْسِ الأمرِ، فإنّ المَنْظورَ إليه في هذا الاعتبارِ هوَ مُطلَقُ وجودِهِ في حَدِّ ذاتِه؛ أعمَّ مِن أنْ يكونَ في الخارجِ أو في الذِّهْنِ على الوَجْهِ المَذْكورِ، إلّا أنّ أمراً آخَرَ - وهوَ عَدَمُ صَلاحيَتِهِ للوجودِ الخارجيِّ - اقتَضَى أنْ يكونَ ذلكَ الوجودُ له[٣] في الذِّهْن.

فالنِّسْبةُ الذِّهْنيّةُ في الصَّوادِقِ مُطابِقةٌ لها مِن حيثُ إنها مَوْجودةٌ في نَفْسِها، حتّى لو كانت مَوْجودةً في الخارجِ أيضاً كانت مُطابِقةً لها، بخِلافِها في الكواذِبِ؛ إذْ ليسَ لها الوجودُ في نَفْسِها، أي: وجودٌ بلا تعمُّلٍ واختِراعٍ أصلاً؛ لا في الخارجِ ولا في الذِّهْن». إلى هُنا كلامُه.

وفيه أنّ المَفْهومَ مِن قولِه: «إلا أنّ المَوْجودَ فيه بدونِ تَعَمُّلِه» هوَ أنْ لا يكونَ فيه للاختِراعِ مَدخَلٌ أصلاً، والظاهِرُ مِن زيادةِ عبارةِ «مَحْضِ» في قولِهِ: «لا بمَحْضِ الاختِراع» هوَ أنْ يكونَ فيه للاختِراعِ مَدخَلٌ ما، فبينَ كلامَيْهِ نوعُ تَدافُع.

---

(١) في (م): «وتعلُّمه»، وهو خطأ كما سبق آنفاً.

(٢) زاد في (م): «من حيث إنه موجود في الذهن مطابق له»، وهو تكرار لِـمَا قبله.

(٣) في (ع): «آلة»، وهو خطأ، والصواب: له، أي: للمنسوب إليه هذا النوع من الوجود.

وأمّا قولُ المُعترِض[1]: «وكذا وَصْفُ العِلْم» إلخ، فليسَ بشيءٍ أيضاً؛ لأنّ التأخُّرَ الذّاتيَّ لا يُنافي تحقُّقَ أصْلِ المُطابَقة، وهوَ المُعتَبرُ في الصِّدْق.

وأيضاً عِلْمُ المُجرَّداتِ حُضوريٌّ، فلا تُوصَفُ أحكامُه بالمُطابقة، ولا يَلزَمُ مِن ذلكَ أنْ تكونَ أحكامُهم كاذبةً، لأنّ الكذِبَ ليسَ عدَمَ المُطابَقةِ لِمَا في نَفْسِ الأمرِ مُطلَقاً، بل عَدَمُها عمّا مِن شأنِهِ أنه يُطابِقُ لِمَا في نَفْسِ الأمْرِ، وليسَ مِن شأنِ تلكَ الأحكام أنْ تُطابِقَ لِشيء.

فإنْ قُلتَ: يَلزَمُ حينَئذٍ صِحّةُ سَلْبِ الصِّدْقِ عنها، وكفى ذلك مَحْذوراً.

قلتُ: إنْ أُريدَ بالصِّدْقِ مَعْنى المُطابَقةِ المَذْكورةِ، فلا فَسادَ في اللّازِم المَزبُور، وإنْ أُريدَ به مَعْنى الحقِّ فاللّازِمُ ممنوع[2]. وقد نبّهَ أرسطو على ذلكَ حيثُ قالَ في «أثولوجيا»[3] ما يُفهَمُ منه أنّ عِلْمَ المَبادِئِ أجَلُّ مِن أنْ يُوصَفَ بالصِّدْقِ، وإنّما هوَ الحقُّ، يَعْني: أنه الواقِعُ لا المُطابِقُ للواقِع[4].

وإنْ أُريدَ بِهِ مَعنًى آخَرُ لا بُدَّ مِن بيانِهِ حتّى نَنظُرَ فيه.

وأمّا الرَّدُّ على الجوابِ المَذْكورِ بأنّ كونَ الحكم غيرَ مَوْصوفٍ بالصِّدْقِ ولا بالكذِبِ خِلافُ العُرْفِ العامِّ والخاصِّ، فمَرْدودٌ بأنّ العُرْفَ في العِلْم الانطِباعيِّ، لا الحضوريّ.

---

(١) السالفِ كلامُه قبلُ مبدوءاً بعبارة: «فإن قلت».

(٢) رُسِمَت في (ع) بما صورته: «يمنعها» دون نَقْطٍ!

(٣) في (م): «أثلوخيا»، وهو تصحيف.

وأثولوجيا: كتابٌ يُنسَبُ إلى أرسطو، ولابن سينا شرح أو تعليقات عليه، وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «أرسطو عند العرب».

(٤) النَّقْلُ عن أرسطو مستفادٌ من «حاشية» الدَّوّانيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦٢).

وأمّا قولُ المُعتَرِض(١): «وكذا وَصْفُ العِلْم» إلخ، فمَدْفوعٌ بأنْ يُقالَ: إنهم ما قالوا: إنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ النَّفْسَ أمرِيَّ مُنحَصِرٌ في الحصولِ في العَقْلِ الفعّالِ، بل قالوا: إنّه يَعُمُّ الحصولَ فيه والحصولَ في النَّفْسِ النّاطِقةِ وقُواها، على ما أشَرْنا إليه في أوّلِ الرِّسالة.

ومَنْ غَفَلَ عن هذا(٢) تَعَسَّفَ في الجواب، وعَدَلَ عن مَنهَج الصَّواب، حيثُ قالَ: «ارتسامُ الجُزئيِّ في العَقْلِ على وَجْهٍ كُلِّيٍّ(٣) كافٍ في المُطابقة»(٤).

لا يُقالُ: ما ذُكِرَ فيما سَبَقَ مِن أنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ حُصولٌ لا بطريقِ القيام مخصوصٌ بالوجودِ في المُجرَّداتِ، فعلى تَقْديرِ عُمومِ الوجودِ الذِّهْنيِّ للحُصولِ في القُوى البَدَنيّة لا يَنقَطِعُ عِرْقَ الشُّبْهةِ المَشْهورةِ المَذْكورةِ فيما سَبَقَ؛ ببيانِ أنّ المَوْجودَ في الذِّهْنِ لا يقومُ به؛ لِعَوْدِ تلكَ الشُّبْهةِ(٥) في الحصولِ في القُوى سالمةً عنِ الاندِفاع بذلك البَيان.

لأنّا نقولُ: ليسَ المَذْكورُ فيما سَبَقَ مخصوصاً بالوجودِ في المُجرَّداتِ، بل يَعُمُّ الوجودَ في القُوى البَدَنيّةِ أيضاً، لأنه إذا ثبَتَ في بعضِ أفرادِهِ أنه بدونِ القيام بالمَظهَرِ يَلزَمُ أنْ يكونَ في سائرِهِ أيضاً كذلك، ضرورةَ أنهُ مَقُولةٌ واحِدة.

---

(١) السالفِ كلامُه قبل صفحات مبدوءاً بعبارة: «فإن قلت».

(٢) يعني: العلامة التفتازانيّ أو العلاء القوشيّ، والثاني أظهر كما سلف قريباً.

(٣) سقط من (م): «كليّ».

(٤) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٩٥)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٦٢ ـ ٦٣).

(٥) من قوله: «المشهورة المذكورة» إلى هنا، سقط من (ع).

وقد مَرّتِ الإشارةُ إلى هذا فيما تَقَدَّم، فافهَمْ واثبُتْ ولا تَتَّبِعِ الأهواءَ المُزِلّة، والأوهامَ المُضِلّة، واللهُ تعالى وليُّ الرَّشاد، ومنه العِصْمةُ والسَّداد.

[المُقدِّمة الثالثة: في بيان مُوجَبِ صدق القضية المُوجِبة]

وثالِثُها ـ أي: ثالِثُ المُقدِّماتِ ـ: أنّ صِدْقَ القَضِيّةِ المُوجِبةِ يَقتَضي وجودَ الموضوع فيما نُسِبَ إليه الحكمُ مِنَ الخارج والذِّهْنِ، أعني: إنْ كانتِ القَضِيّةُ خارجيّةً لا بُدَّ في صِدْقِها مِن وجودِ مَوْضوعِها في الخارج، وإنْ كانتْ ذِهْنيّةً لا بُدَّ في صِدْقِها مِن وجودِ مَوْضوعِها في الذِّهْن، بخِلافِ القَضِيّةِ السالبةِ، فإنّ صِدْقَها لا يَقتَضي وجودَ المَوْضوع فيما نُسبَ إليه الحكمُ مِن أحَدِ المَظهَرَينِ المَذْكورَين.

وذلكَ لأنّ صِدْقَ الحكم، إيجابيّاً كانَ أو سَلْبيّاً ـ على ما مَرَّ في المُقدِّمةِ الثانيةِ ـ بمُطابقتِهِ لِمَا في نَفْسِ الأمرِ؛ بأنْ يَتَحقّقَ فيه مُتَعلَّقُه مِن وقوعِ النِّسْبةِ الحُكْميّة ولاوقوعِها؛

ومُتَعلَّقُ الحكمِ الإيجابيِّ وقوعُ النِّسْبةِ المَذْكورةِ، ومَرجِعُ ذلك الوقوع إلى الوجودِ الرابطيِّ بين المَوْضوعِ والمَحْمولِ، ولا تَحقُّقَ لذلكَ الوجودِ بدونِ الوجودِ الأصيليِّ للمَوْضوع في مَظهَرِهِ، ضرورةَ أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له في مَظهَرِ الثُّبوت.

ومُتَعلَّقُ الحكم السَّلْبيِّ لاوقوعُ النِّسْبةِ الحُكْميّة، ومَرجِعُه إلى عَدَم تَحقُّقِ الوجودِ الرابطيِّ بينَ طَرَفَي القَضِيّةِ، وعَدَمُ تحقُّقِهِ كما يكونُ بوجودِ المَوْضوع في مَظهَرِ الحكم غيرَ ثابتٍ له المَحْمولُ في نَفْسِ الأمرِ، كذلكَ يكونُ بعَدَم وجُودِهِ فيه، ضرورةَ أنّ ما لا يُوجَدُ لا يَثبُتُ له شيءٌ مِنَ الأشياءِ، فلا جَرَمَ صِدْقُ الحكم السَّلْبيِّ لا يَقتَضي وجودَ المَوْضوع.

ثمَّ نقولُ: لا خَفاءَ في أنّ تَحقُّقَ النِّسبةِ الحُكْميّةِ في القَضِيّةِ يَقتَضي التَّغايُرَ بينَ طَرَفَيْها، وأنّ الوجودَ الرابطيَّ الذي هوَ كَيْفيّةُ تلكَ النِّسْبةِ نَوْعُ اتِّحادٍ بينَ ذَينِكَ الطَّرَفَينِ في الوجودِ، ولذلكَ قالوا: إنّ مَرجِعَ الحَمْلِ الإيجابيِّ إلى الحكم بأنّ المُتغايِرَينِ مَفْهوماً مُتَّحِدانِ ذاتاً في الخارجِ أو في الذِّهْن.

لا يُقالُ: يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ لا يكونَ الحكمُ الإيجابيُّ إلّا على المَوْجودِ الخارجيِّ بمِثلِه، أو على المَوْجودِ الذِّهْنيِّ بمِثلِه، فلا يَصِحُّ قولُهم: «ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ لا يَستَلزِمُ وجودَ الثابتِ في مَظهَرِ الثُّبوتِ»؛ إذْ مُوجَبُه أنْ تكونَ بعضُ الأحكام الإيجابيّةِ على المَوْجودِ في أحَدِ المَظهَرَينِ بالمَعْدوم فيه.

لأنـا نقولُ: الاتِّحادُ في الوجودِ إنّما يكونُ بينَ المَوْضوع والمَحْمولِ مَواطأةً[1]، وأمّا المَحْمولُ اشتِقاقاً ـ أي: مَبدَأُ المَحْمولِ مُواطأةً، كالعَمى في: زيدٌ أعمى ـ فلا اتِّحادَ بينَه وبينَ المَوْضوع أصْلاً. والمُرادُ بالثّابتِ[2] في قَوْلِهم: «ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ لا يَستَلزِمُ ثبوتَ الثابتِ في مَظهَرِ الثُّبوتِ»: ما هوَ مَبدَأُ المَحْمولِ مُواطأةً.

وهاهُنا دَقيقةٌ لا بُدَّ مِنَ التَّنبيهِ عليها، وهيَ أنّ الاتِّحادَ في الذاتِ بينَ المُتغايِرَينِ في المَفْهوم لا يكونُ إلّا باتِّحادِهما في الوجودِ؛ إذْ لو كانَ لكُلٍّ منهما وجودٌ مُستَقِلٌّ لكانَ لكُلٍّ منهما ذاتٌ غيرُ ذاتِ الآخَرِ، فلا يكونانِ مُتَّحِدَينِ في الذّاتِ، ولو كانَ

---

(١) نسبةُ المحمول إلى الموضوع: إن كانت بلا واسطة فهو حَمْلُ المواطأة، وفيه يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة، كقولنا: الإنسانُ حيوانٌ ناطق.

وإن كانت بنسبة «ذو» أو «له» أو «في» فهو حَمْلُ الاشتقاق، وفيه لا يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، كقولنا: الإنسان أبيض أو ذو بياض، ولا يصحّ أن يُقال: الإنسان بياض.

انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٧١٦)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٢/ ٤٠).

(٢) في (ع): «من الثابت».

لأحَدِهما وجودٌ مُستقِلٌ، والآخَرُ لا حَظَّ له مِنَ الوجودِ، يَلزَمُ أنْ لا يكونا مُتَّحِدَينِ في الذّاتِ أيضاً، إذْ حينَئذٍ لا[1] يكونُ لأحَدِهما حَظٌّ مِنَ الذاتيّة.

فمَرجِعُ القَولَينِ المَذْكورَينِ في تحقيقِ مَعْنى الحَمْلِ ـ أحدُهما ما ذُكِرَ، والآخَرُ: تَفْسيرُه باتِّحادِ المَفْهومَينِ المُتغايِرَينِ في الوجودِ ـ واحدٌ.

لا يُقالُ: يَنتَقِضُ حَدُّ الحَمْلِ إذا اعتُبِرَ فيه الاتِّحادُ في الوجود؛ بحَمْلِ مِثلِ «الأعمى» على شَخصٍ في الخارجِ؛ إذْ لا حَظَّ لِـمَفْهوم الأعمى مِنَ الوجودِ، ولا يَنتَقِضُ به إذا اعتُبِرَ فيه الاتِّحادُ في الذاتِ، أي: فيما صَدَقَ هو عليه، لأنّ مَفْهومَ الأعمى صادِقٌ على ما صَدَقَ[2] عليه مَفْهومُ المَوْصوفِ بالعَمى، فكيفَ يَتَّحِدُ الحدّانِ المَذْكورانِ في مآلِ المَعْنى؟

لأنـّا نقولُ: انتِقاضُ الحدِّ على تَقْديرِ الأوَّلِ ممنوعٌ.

قولُه: «إذْ لا حَظَّ لِـمَفْهوم الأعمى مِنَ الوجودِ» وَهْم، لا يَنبَغي أنْ يَذهَبَ إليه فَهْم، فإنّ الشَّخْصَ إذا وُجِدَ في الخارجِ يُوجَدُ بوجودِهِ جميعُ ما يَصدُقُ عليه مِنَ المَفْهوماتِ العَرَضيّةِ بوَجْهٍ ما، ولذلكَ يُنسَبُ وجودُه إليها، ولا يُنكِرُه أحَدٌ، ويَصِحُّ الحكمُ بكونِ الأعمى مَثَلاً في الدارِ، إذا كانَ فيها شخصٌ مَوْصوفٌ بالعَمى، إلّا أنه فَرْقٌ بينَ نِسْبةِ وجودِهِ إلى ذاتيّاتِهِ ونِسبتِهِ إلى عَرَضِيّاتِه، واختِلافُه[3] بالشِّدّةِ والضَّعْفِ، ومِن هنا كانَ مَعْنى هوَ هوَ مَقُولاً بالتشكيكِ، كالوجود.

بل نقولُ: قولُه: «لا حَظَّ لِـمَفْهوم الأعمى مِنَ الوجودِ» إنكارُ معنًى لِصِدقِهِ على

---

(١) سقط من (م): «لا».

(٢) قوله: «على ما صدق» سقط من (ع).

(٣) في (ع): «والاختلاف»، وهو مستقيمٌ أيضاً.

ما صَدَقَ عليه المَوْصوفُ بالعَمى، ضرورةَ أنه إذا صَدَقَ مَفهومٌ على فَرْدٍ مَوْجودٍ يكونُ له ذاتٌ مَوْجودة، ويَلزَمُه أنْ يكونَ له حَظٌّ مِنَ الوجودِ، فلا مجالَ للفَرْقِ بينَ الحدَّينِ المَذْكورَينِ بانتِقاضِ أحدِهما بحَمْلِ مِثْلِ الأعمى[1] دونَ الآخَر.

وبما قرَّرْناهُ تَبيَّنَ أنّ مَنْ قالَ: «الحكمُ في مِثْلِ قولِنا: زيدٌ أعمى، بالأُمورِ العَقْليّة على الأمورِ العَقْليّة[2]» لم يَكُنْ على بَصِيرة.

فإنْ قُلتَ: سَلَّمْنا أنّ مُقتَضى صِحّةِ الحَمْلِ الإيجابيِّ وجودُ المَحْمولِ مُواطأةً، لا وجودُ مَبْدَئِهِ[3]، فلا دلالةَ مِن تلكَ الجهةِ على لُزوم وجودِه، لكِنْ لنا دلالةٌ عليه مِن جهةٍ أُخرى، تَقْريرُها: أنه لا بُدَّ في الحَمْلِ ـ سواءٌ كانَ مُواطأةً أو اشتِقاقاً ـ مِن تَحقُّقِ النِّسْبةِ بينَ المَوْضوع والمَحْمول، وتحقُّقُ النِّسْبةِ بينَ الشيئَينِ فَرْعُ امتيازِ أحدِهما عنِ الآخرِ في مَظْهَرِ ذلكَ التَّحَقُّقِ، ففي الحَمْلِ مُطلَقاً لا بُدَّ مِن كونِ المَحْمولِ مُمتازاً عن المَوْضوع، وثبوتُ الامتيازِ لشيءٍ يَقتَضي ثُبوتَ ذلكَ الشيءِ أينَما ثبَتَ له الامتيازُ بحُكْم القاعِدةِ القائلة: ثُبوتُ شيءٍ لشيءٍ فَرْعُ ثُبوتِ المُثْبَتِ له في مَظْهَرِ الثُّبوتِ، فثبَتَ أنه لا بُدَّ في صِحّةِ الحَمْلِ الإيجابيِّ مِن ثُبوتِ المَحْمولِ أيضاً، سواءٌ كانَ حَمْلُه مُواطأةً أو اشتِقاقاً.

قلتُ: لو صَحَّ ما ذكَرْتَ بجميع مُقدِّماتِهِ للَزِمَ أنْ يكونَ لمِثْلِ العَمى وجودٌ في الخارج، لأنهُ ثابِتٌ لموصوفِهِ فيه، وإيجابُه عليه إيجابٌ خارجيٌّ، واللّازِمُ باطِلٌ بالبَدِيهةِ، فكذا المَلْزومُ. هذا نَقْضٌ للدَّليلِ المَذْكورِ إجمالاً.

---

(١) سقط من (ع): «بحمل مثل الأعمى»، وضرب الناسخ فيها على قوله: «بانتقاض أحدهما».

(٢) سقط من (ع): «على الأمور العقلية».

(٣) وهو وجود المحمول اشتقاقاً، وقد تقدَّم بيانُه عند المُصنِّف قبل نَحْوِ صفحتَين.

وأمّا نَقْضُه تَفْصيلاً فبأنْ يُقالَ: سَلَّمْنا أنّ تَحقُّقَ النِّسْبةِ بينَ الشيئَينِ فَرْعُ امتيازِ أحدِهما عنِ الآخَرِ في مَظهَرِ ذلكَ التَّحَقُّقِ، لكِنْ لا نُسلِّمُ أنّ امتيازَ أحدِهما عنِ الآخرِ لا يكونُ إلا بثُبوتِ الامتيازِ لكُلٍّ منهما، بل نقولُ: يَكْفي فيه ثبوتُه لأحدِهما؛ بدلالةِ ما مَرَّ مِن تحقُّقِ النِّسْبةِ بينَ زيدٍ مَثَلاً والعَمى في الخارج والامتيازِ بينَهما فيه. وليسَ هذا إرجاعاً للنَّقْضِ التَّفْصيليِّ إلى الإجماليِّ، بلِ استِعمالٌ لمُقدِّمةٍ ثابتةٍ تارةً في إبطالِ الدَّليلِ إجمالاً، وأُخرى في إبطالِ مُقدِّمةٍ مُعيَّنةٍ مِن مُقدِّماتِه، فافهَمْ.

ومِنَ المُتصلِّفينَ(١) مَنْ تَصَدّى لبيانِ اللِّمِّيّةِ(٢) للفَرْقِ المَذْكورِ بينَ الثابتِ والمُثْبَتِ له، حيثُ قالَ: «فإنْ قلتَ: لِمَ صارَ الاتِّصافُ يَقتَضي ثبوتَ المَوْصوفِ في ظَرْفِهِ(٣)، ولا يَقتَضي وجودَ الصِّفةِ فيه(٤)، معَ أنّ كِلَيْهما طَرَفاهُ(٥)؟

قلتُ: لأنّ الاتِّصافَ أعمُّ مِن أنْ يكونَ بانضِمام الصِّفةِ إلى المَوْصوفِ في

(١) الصَّلَف: التمدُّح بما ليس عندك، والزيادةُ على مقدار ما ينبغي تكبُّراً، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٢٤/ ٣٢) (صلف). والمُصنِّفُ يُعرِّضُ بالعلامة جلال الدِّين الدَّوّانيّ، فالكلامُ المنقولُ كلامُه، وقد تكرَّر من المُصنِّفِ وَصْفُه الدَّوّانيَّ بالتَّصلُّف في غير مَوْضِع من رسائله.

(٢) اللِّمِّيّة: مصدر صناعيّ من «لِمَ»، وهي أداةٌ تفيدُ التعليل، ولذا سمّى المناطقةُ أحدَ أنواع البراهين عندهم بالبرهان اللِّمِّيّ، ومُقابِلَه بالرهان الإنِّيّ، وانظر في بيانهما: «دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ١٦٠)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٣٢٤)، وهذا استطراد منّي، فالمذكورُ هنا ليس برهاناً، وإنما المراد: إنه تصدّى لبيان عِلّةِ الفرق المذكور... إلخ.

(٣) في (م): «طرفه»، وكذا في المطبوع من «حاشية الدَّوّانيّ»، والمثبت من (ع)، وهو الصواب. فالمُراد: ظرفُ الاتصاف، كما سيأتي التصريحُ به بعد نحو أربعة أسطر، وقد وقع في (م) هناك على الصواب، وظرف الاتصاف: هو الخارجُ أو الذِّهن.

(٤) سقط من (م): «فيه».

(٥) في (ع): «ظرفاً»، وهو خطأ، فالمراد: طرفا الاتصاف، وهما الصِّفة والموصوف.

الوجودِ، أو يكونَ المَوْصوفُ في نَحْوٍ مِن أنحاءِ الوجود، بحيثُ لو لاحَظَه العَقْلُ صَحَّ له أنْ يَنزِعَ منه تلكَ الصِّفة، مِثالُ الأوّلِ: اتِّصافُ الجِسمِ بالبياضِ، ومِثالُ الثاني: اتِّصافُ زيدٍ بالعَمى، ولا شكَّ أنّ هذا المَعْنى يَستَلزِمُ وجودَ المَوْصوفِ في ظَرْفِ[1] الاتِّصافِ، ضرورةَ أنه ما لم يَكُنِ الشيءُ مَوْجوداً في الخارج مَثَلاً لم يَصِحَّ انضِمامُ وَصْفٍ إليه في الخارج، ولا كونُه في الوجودِ الخارجيِّ بحيثُ يَصِحُّ منه انتِزاعُ وَصْفٍ، ولا يَستَلزِمُ وجودَ الصِّفةِ فيه؛ إذِ العقلُ قد يَنزِعُ مِنَ المَوْجودِ الخارجيِّ أُموراً إضافيّةً وسَلْبيّةً لا تحقُّقَ لها في الخارج ويَصِفُه بها وَصْفاً صادِقاً»[2]. إلى هنا كلامُه.

ومُوجَبُ ما ذكَرَه عَدَمُ الفَرْقِ بينَ المُوجِبةِ المُحصَّلةِ والمُوجِبةِ السّالبةِ المَحْمولِ، والقومُ فرَّقوا بينَهما بتَخْصيصِ الحكم المَذْكورِ، وهوَ اقتِضاءُ الحَمْلِ الإيجابيِّ وجودَ المَوْضوع بالأُولى منهما، على ما يأتي تَفْصيلُه في تَتِمّةِ هذه المُقدِّمة.

وأمّا الرَّدُّ عليه[3] بأنْ يُقالَ: «لا دلالةَ فيما ذُكِرَ على حُصولِ الاتِّصافِ في نَفْسِ الأمرِ بدونِ الصِّفةِ كما هوَ الدَّعْوى، بل عَمَّمَ[4] في الاتِّصافِ بحيثُ يَدخُلُ فيه ما لا يكونُ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، واعتبَرَ وجودَ المَوْصوفِ دونَ الصِّفة.

ولو عُمِّمَ في الاتِّصافِ حيثُما عَمَّمَه وعُكِسَ الأمرُ؛ بأنْ يُعتبَرَ وجودُ الصِّفةِ دونَ المَوْصوفِ، وقُلِبَ الدَّليلُ عليه؛ بأنْ يُقالَ: الاتِّصافُ أعمُّ مِنَ أنْ يكونَ بانضِمام الصِّفةِ

---

(١) سقط من (ع): «ظرف».

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢).

(٣) أي: الرَّدُّ على الجلال الدَّوّانيّ، والرادُّ: هو الصَّدْر الشيرازيّ.

(٤) في (ع): «زعم»، وهو خطأ.

إلى المَوْصوفِ في الوجودِ، أو بكونِ الصِّفةِ في نَحْوٍ مِن أنحاءِ الوجودِ، بحيثُ لو لاحَظَه العَقْلُ صَحَّ له أنْ يَنزِعَ منه مَوصوفاً، مِثالُ الأوّلِ: اتِّصافُ الجِسمِ بالبَياضِ، ومِثالُ الثاني: اتِّصافُ ما له الفَرَسيّة بالفَرَسيّة، ولا شكَّ أنّ هذا المَعْنى يَستَلزِمُ وجودَ الصِّفةِ في ظَرْفِ الاتِّصافِ دونَ المَوْصوفِ بمِثْلِ ما ذكَرَه، لكانَ[1] الاتِّصافُ مُقتَضِياً لوجودِ الصِّفةِ في ظَرْفِهِ دونَ المَوْصوف»[2]. فليسَ بشيءٍ[3]، لأنّ القائلَ المَذْكورَ ما عَمَّمَ في الاتِّصافِ بحيثُ يَدخُلُ فيه ما لا يكونُ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ، بل حَقَّقَ مَعْنى الاتِّصافِ في نَفْسِ الأمر.

وليسَ هذا ممّا اختَرَعَه، بل سَبَقَه إليه بعضُ المُحقِّقينَ حيثُ قالَ في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «وكونُ الشيءِ واجِباً في الخارجِ: هوَ كونُه بحيثُ إذا عَقَلَه عاقِلٌ مُسنَداً إلى الوجودِ الخارجيِّ، لَزِمَ في عَقْلِهِ مَعْقولٌ هوَ الوجوبُ»[4]. ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ التَّحْقيقَ المَذْكورَ تَفْصيلٌ لهذا المَعْنى.

وأمّا وَهْمُ القَلْبِ فمِنْ قَلْبِ الفَهْم، كيفَ وهل[5] يقولُ مَنْ له عقلٌ كامِلٌ وفَهْمٌ صَحيحٌ أنّ مَعْنى الاتِّصافِ الخارجيِّ بينَ زيدٍ والعَمى أنْ يكونَ العَمى في ظَرْفِ الاتِّصافِ ـ أي: الخارج ـ بحيثُ لو لاحَظَه العَقْلُ صَحَّ له أنْ يَنزِعَ منه زيداً؟! وعلى

---

(١) في (م): «أكان»، وهو خطأ.

وقوله: «لكان الاتصاف مقتضياً...» إلخ، هو جوابُ «لو» من قوله في بداية هذه الفقرة: «ولو عُمِّمَ في الاتصاف...» إلخ.

(٢) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ، (لوحة ١٩/ أ).

(٣) قوله: «فليس بشيء» هو جواب «أما» من قوله في بداية الفقرة السابقة: «وأما الرَّدُّ عليه بأن يُقال...».

(٤) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٩٤).

(٥) في (ع): «وهو».

تَقْديرِ ما ذكَرَه مِن أنّ اعتبارَ وجودِ الصِّفةِ في ظَرْفِ الاتِّصافِ يَلزَمُ الالتِزامُ بهذا المَحْذورِ الذي يَضحَكُ منه الصِّبيان.

ومِن أوهامِ هذا الواهِمِ[1] ما ذكَرَه بقولِهِ: «لا خفاءَ في أنّ الثُّبوتَ نِسْبةٌ بينَ الثابتِ والمُثبَتِ له، فلا يكونُ بدونِهما، ضرورةَ أنّ النِّسْبةَ فَرْعٌ لِطَرَفيها»[2]. ومَنشَؤُه الغُفولُ عن تحقُّقِ الثُّبوتِ والاتِّصافِ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ على الوَجْهِ المارِّ ذِكْرُه.

وأمّا تأييدُه ما ذكَرَه بما في إلهيّاتِ كتابِ «التَّحْصيل» مِن قولِ بَهْمَنْيار[3]: «وإنْ كانتِ الصِّفةُ مَعْدومةً فكيفَ يكونُ المَعْدومُ في نفسِهِ مَوْجوداً لِشيءٍ؟ فإنّ ما لا يكونُ مَوْجوداً في نفسِهِ يَستَحيلُ أنْ يكونَ مَوْجوداً لشيءٍ[4]»[5]، فمِن قَبيلِ تأييدِ الباطِلِ بالباطِلِ، لأنّ مُوجَبَ القولِ المَذْكورِ أنْ لا يكونَ للعَمى المَعْدوم في الخارج ثُبوتٌ للأعمى[6] فيه. وهذا مُكابَرةٌ صَريحة.

ومَنشَؤُه عَدَمُ الفَرْقِ بينَ القِيام بالغَيرِ والثُّبوتِ له، فإنّ ما ذُكِرَ حُكمُ الأوّلِ دونَ

---

(١) أي: الصَّدْر الشيرازيّ.

(٢) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ١٨/ ب).

(٣) العلامة الفيلسوف أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجانيّ (ت ٤٥٨)، من تلامذة الرئيس ابن سينا، وله معه «مُباحَثات» وهي أسئلة وجَّهها إليه فأجاب ابن سينا عنها، و«تعليقات» كتبها بهمنيار عنه. ولبهمنيار مُصنَّفات، أشهرها: «التحصيل». انظر: «الأعلام» للزركلي (٢/ ٧٧)، ومُقدِّمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب «أرسطو عند العرب» (ص: ٣٥).

(٤) من قوله: «فإن ما لا يكون موجوداً» إلى هنا، سقط من (م).

(٥) «التحصيل» لبهمنيار (ص: ٢٨٩)، ونقله الصَّدْر الشيرازيّ في «حاشيته» المذكورة، (لوحة ١٨/ ب).

(٦) في (ع): «للعمى»، وهو خطأ.

الثاني، وقد حَقَّقْنا الفَرْقَ بينَهما في «شرْح تجويدِ التَّجْريد»[١] على وَجْهٍ يَذُبُّ عنه الشُّكوكَ والأوهام.

تَتِمَّةٌ للمُقدِّمةِ المَذْكورة[٢]

اعلَمْ أنّ «المُتأخِّرينَ»[٣] اعتَبروا قَضِيّةً سَمَّوْها: سالبةَ المَحْمول، وقالوا: إنّ مُوجِبَتَها[٤] لا تَقتَضي وجودَ المَوْضوع، وأنها مُساوِيةٌ للسّالبةِ. وذكروا في تحصيلِ مَعْناها والفَرْقِ بينَها وبينَ السّالبةِ أنّ[٥] في السّالبةِ نَسْلُبُ[٦] المَحْمولَ عنِ المَوْضوع، وفي المُوجِبةِ السّالبةِ المَحْمولِ نَرفَعُ[٧] ونَحمِلُ ذلكَ السَّلْبَ عليه[٨]، فيكونُ مَعْنى السّالبة: (ج) نِيسْتْ (ب)[٩]، ومَعْنى سالبةِ المَحْمول: (ج) نِيسْتْ (ب) اسْتْ[١٠].

---

(١) وقد عَمَدَ فيه المُصنِّفُ رحمه الله تعالى إلى كتاب «تجريد العقائد» للنَّصير الطوسيّ، فأصلح عبارتَه في مواضع الخلل، وغيَّرها في مواضع الزَّلَل، وسمّاه «تجويد التجريد»، ثم قام بشرحه. وقد وصلت إلينا قطعةٌ يسيرة من أوّل هذا «الشرح»، وقد عُنيتُ بخدمتِها ضمن هذا المجموع.

(٢) العنوان من المُصنِّف رحمه الله تعالى، وليس من زيادتي.

(٣) في (ع): «الناظرين»، وهو خطأ.

(٤) في (ع): «موضوعها»، وهو خطأ.

(٥) كذا في النُّسختين، وله وجه، وفي «حاشية الدَّوّانيّ»: «أنـا»، وهو أوجه.

(٦) في النُّسختين: «سلب»، والتصويبُ من «حاشية الدَّوّانيّ».

(٧) كذا في النُّسختين، وفي «حاشية الدَّوّانيّ»: «نرجع».

(٨) نقله التهانويّ في «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٩٦٦ ـ ٩٦٧) دون عَزْوٍ إلى الدَّوّانيّ، ولفظُه: «إذ في السالبة نَتصوَّرُ الطرفَينِ والنِّسبةَ بينهما ونرفعُ تلك النِّسبة، وفي سالبة المَحْمول نَتصوَّرُ الطرفَينِ والنِّسبةَ ونرفعُها، ثم نعودُ ونحملُ ذلك السَّلْبَ على الموضوع»، وفيه توضيحُ العبارة الواردة هنا.

(٩) أي: ج ليس ب.

(١٠) أي: ج ليس هو ب.

وبيَّنوا عدَمَ اقتِضائِها وجودَ المَوْضوع ومُساواتَها للسّالبةِ؛ بأنه إذا صَدَقَ سَلْبُ (ب) عن (ج) يَصدُقُ على (ج) أنه مُنتَفٍ عنه (ب)، وإلّا لَصَدَقَ نقيضُه، أعني: ليسَ بمُنتَفٍ عنه (ب)، فلا تَصدُقُ السّالبةُ، هذا خُلْفٌ. وإذا صَدَقَ أنّ (ج) مُنتَفٍ عنه (ب) صَدَقَ سَلْبُ (ب) عنه لا مَحالة»[1].

فإنْ قُلتَ: البيانُ المَذكورُ لثاني جُزءَي المُدَّعى خاصّة، وهوَ أنّ سالبةَ المحمولِ مُساويةٌ للسّالبةِ، فلا بُدَّ مِن بيانِ الجزءِ الأوَّلِ أيضاً حتّى يَتِمَّ المُدَّعى.

قلتُ: إنهم زَعَموا أنّ مُساواتَها لها تَستَلزِمُ عدَمَ اقتِضائِها وجودَ المَوْضوع، واكتَفَوا ـ بناءً على زَعْمِهم ـ هذا ببيانِ الجزءِ المَذكورِ مِنَ المُدَّعى. وسيأتي ما يَتعلَّقُ بالزَّعْم المَزبُورِ[2] بإذنِ الله تعالى.

والفاضِلُ الطوسيُّ أنكَرَ سالبةَ المَحْمولِ في «نَقْدِ التَّنْزيل»[3]، فقالَ: «إذا تأخَّرَ السَّلْبُ عنِ الرَّبْطِ فهوَ مَعْنى العُدولِ، سواءٌ كانَ لفظُ «ليس» مُؤلَّفاً فيه معَ غيرِه أو لفظةُ

---

(١) هاتان الفِقرتان مستفادتان من «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

(٢) سيأتي بعد صفحات، وسيُنبِّه عليه المُصنِّف هناك بقوله: «وهذا ما وَعَدْناه فيما سبق».

(٣) في (ع): «نعت التنزيل»، وهو خطأ.

هذا، وقد صنَّف العلامة أثير الدين الأبهريّ (ت ٦٦٣) كتاباً سمّاه «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار»، قصدَ فيه تحريرَ ما أدّى أفكارُه إليه، واستقرَّ عليه رأيُه من القوانين المَنطِقيّة والحِكميّة، ثم جاء النَّصيرُ الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢) فصنَّف «تعديل المِعْيار في نَقْد تنزيل الأفكار»، أورَدَ فيه مآخِذَه عليه، لا سيَّما في قسم المنطق منه، وفرغ منه سنة (٦٦٥).

فما في «كشف الظنون» (١/ ٤٩٤) من نسبة الكتابين جميعاً للأبهريّ، ثم قولُه فيه (٢/ ١٩٧٣): «نقد التنزيل، قيل: هو للإمام فخر الدين الرازيّ» خطأ، وأما البغداديّ فذكر «نقد التنزيل» في «هدية العارفين» في موضعين، ذكره أولاً (٢/ ١٠٨) في مُصنَّفات الرازيّ فأخطأ، وثانياً (٢/ ١٣١) في مُصنَّفات النَّصير الطوسيّ فأصاب.

«لا» مُركَّباً بغيرِه، لأنّ جميعَ ذلكَ المُؤلَّفِ والمُركَّبِ يكونُ بمَنزِلةِ مُفرَدٍ يُحكَمُ به، لأنّ القَضِيّةَ لا يُمكِنُ أنْ تُحمَلَ على مُفرَدٍ حَمْلَ هوَ هوَ، فيكونُ مَعْناهُ: كلُّ شيءٍ يُقالُ عليه (ج) على الوَجْهِ المُقرَّرِ[١] فذلكَ الشيءُ هوَ الشيءُ الذي يُحكَمُ عليه أنه ليسَ (ب) أو لا (ب) أو بأيِّ عِبارةٍ شِئتَ، فإنْ جُعِلَ في المَحْمولِ «ليسَ» بمَعْنى السَّلْبِ حتّى يَسلُبَ شيئاً عن شيءٍ فقَدِ اعتُبِرَ المَحْمولُ وحدَه قضيّةً، وأُخرِجَ عن أنْ يكونَ محمولاً، وأمّا حالُ المَوْضوعِ في استِدعاءِ الوجودِ فعلى ما تَقرَّر». هذا كلامُه.

وأُجيبَ عنه: بأنّ المَحْمولَ فيها هوَ مَضمونُ السّالبةِ، كما في قولِكَ: زيدٌ ليسَ أبوهُ قائماً، ولا يَلزَمُ منه كونُ القضيّةِ محمولةً، ولا عَدَمُ الفَرْقِ بينَها وبينَ المَعْدولة؛ لِـمَا[٢] في سالبةِ المَحْمولِ مِنَ التَّفْصيلِ، إذْ فيه إشارةٌ إلى حُكْمٍ مَعْقولٍ، بخِلافِ المَعْدولةِ، فإنّ[٣] مَعْنى المَعْدولةِ مَثَلاً: زيدٌ نا بينا اسْتْ[٤]، ومَعْنى سالبةِ المَحْمولِ: زيدٌ نِيسْتْ بينا اسْتْ[٥]»[٦].

وردَّ الجوابَ المَذْكورَ بعضُ الفُضَلاءِ[٧] بأنه «لا يُجدي نَفْعاً؛ لأنّ المُعتبَرَ في المَعْدولةِ كونُ حرفِ السَّلْبِ جُزْءاً مِنَ المَحْمولِ مِن غيرِ قَيْدٍ زائدٍ، فإذا سُلِّمَ

---

(١) على حاشية (م): «أي: على الوَجْهِ الذي قرَّرَه الشيخُ مِن صِدْقِ العُنوانِ على الأفرادِ بالفِعلِ، والوَجْهِ الذي قرَّرَه الفارابيُّ مِن صِدقِه عليها بالإمكان. جلال» يعني: أنه من تعليقات الدّوانيّ نفسه على كتابه، فالكلام الذي في المتن منقول عنه أيضاً.

(٢) في (م): «كما»، وهو خطأ.

(٣) زاد في (م): «في»، وهو خطأ.

(٤) أي: زيدٌ هو لا راءٍ، أو زيدٌ هو غيرُ راءٍ.

(٥) أي: زيدٌ ليس هو براءٍ.

(٦) هاتان الفقرتان مستفادتان من «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

(٧) وهو العلامة جلال الدّين الدّوّانيّ.

كونُ حرفِ السَّلْبِ جُزْءاً منه لَزِمَ كونُها مَعْدولةً، سواءٌ كانَ مُجمَلاً أو مُفصَّلاً.

وما قيلَ مِن أنّ حرفَ السَّلْبِ ليسَ فيها جُزْءاً مِنَ المَحْمولِ، يُنافي ما ذكَرُوهُ في تفسيرِهِ وما صَرَّحوا[١] به، بأنّه يُرفَعُ ويُحمَلُ[٢] ذلكَ السَّلْبُ عليه.

وإنِ اصطَلَحَ أحدٌ على أنها لا تُسمّى مَعْدولةً لاعتبارِ قَيْدٍ زائدٍ فيها فلا مُشاحّةَ في ذلكَ، لكنّ المَقْصودَ مِن إثباتِ هذه القضيّةِ تحصيلُ مُوجَبةٍ تُساوي السالبةَ وتُفارِقُ المَعْدولةَ المَشْهورةَ في عَدَمِ اقتِضاءِ وجودِ الموضوعِ.

وما ذكَرَه[٣] مِنَ التفاوُتِ بالإجمالِ والتَّفْصيلِ لا يُؤثِّرُ في ذلكَ؛ إذْ ذلكَ التفاوتُ إنّما هوَ في المُلاحَظةِ، لا في نَفْسِ المَعْنى، ولا يَقتَضي صِدْقَ إحداهما حيثُ تكذِبَ الأُخرى»[٤].

وفيه بَحْثٌ مِن وجوه:

الأوّلُ: أنّ قولَ المُنكِرِ[٥]: «وأمّا حالُ المَوْضوعِ في استِدعاءِ الوجودِ فعلى ما تَقرَّر» صَريحٌ في أنّ كلامَه السّابِقَ عليه في عَدَمِ الفَرْقِ[٦] بينَ القضيّتَينِ المَذْكورتَينِ مِن جهةِ المَحْمول، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن حالِ المَوْضوعِ.

فالجوابُ عنه ببَيانِ الفَرْقِ المَعْنويِّ بينَهما مِن جهةِ المَحْمولِ؛ بأنّ في محمولِ إحداهما إشارةً إلى حُكْمٍ مَعْقولٍ دونَ محمولِ الأُخرى يُجدي نَفْعاً.

---

(١) في (ع): «فرَّقوا».

(٢) في (ع): «فإنه يرفع ويحمل»، والمُثبَتُ من (م)، وفي «حاشية الدَّوّانيّ»: «بأنّا نرجع ونحمل».

(٣) أي: المُجيبُ المُؤيِّد لإثبات سالبة المَحْمول.

(٤) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

(٥) أي: مُنكِر سالبة المحمول، وهو النَّصيرُ الطوسيّ.

(٦) في (م): «التفرق معنى».

قولُه[١]: «لكنَّ المَقْصودَ مِن إثباتِ هذه القَضِيّة»... إلخ، قُلنا: سَلَّمْنا ذلكَ، لكنَّ كلامَ المُنكِرِ ليسَ في هذا المَقام، على ما نبَّهتُ عليه آنِفاً، فردُّ الجوابِ المَذْكورِ مِن هذه الجهةِ خارجٌ عن القانونِ، كما لا يَخفى.

الثاني: أنّ قولَه[٢]: «إذْ ذلكَ التَّفاوُتُ إنّما هوَ في المُلاحَظةِ» مُنافٍ لِـمَا قرّرَ ذلكَ الفاضِلُ في بَحْثِ بَدِيهةِ تَصوُّرِ الوجودِ مِن أنّ التَّفاوُتَ بالإجمالِ والتَّفْصيلِ يَمنَعُ ذلك الترادُفَ[٣]؛ إذْ مُوجَبُ كونِ هذا التفاوُتِ في الملاحظة فقط دونَ المَعْنى: أنْ لا يكونَ مانِعاً عنِ الترادُف.

الثالثُ: أنّ التَّعْليلَ المَذْكورَ ـ على تَقْديرِ تمامِهِ ـ لا يُجدي نَفْعاً، لأنّ عدَمَ التَّفاوُتِ في نَفْسِ المَعْنى حاصِلٌ بينَ مَفْهوم «مِن» ومَفْهوم الابتداء[٤]، ومعَ ذلكَ بينَهما بَوْنٌ بعيدٌ مِن جِهةِ الحكم، حيثُ يَصِحُّ الحكمُ على أحدِهما دونَ الآخَرِ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الحالُ فيما نحنُ فيه مِثْلَ ذلكَ؛ بأنْ تكونَ القَضِيَّتانِ المَذْكورتانِ مُتَّحِدتَينِ[٥] في نَفْسِ المَعْنى المَحْكوم به، ومعَ ذلكَ يكونَ بينَهما بَوْنٌ بعيدٌ مِن جهة المَحْكوم عليه باقتِضاءِ إحداهُما وجودَه دونَ الأُخرى.

ثمَّ قالَ ذلكَ الفاضِلُ[٦]: «بل نقولُ: المُقدِّمةُ القائلة: «إنّ ثُبوتَ الشيءِ للشيءِ يَستَدْعي ثُبوتَ المُثبَتِ له» كُلِّيّةٌ لا يَستَثني العقلُ منها شيئاً[٧] مِنَ المَفْهوماتِ، كيفَ لا

---

(١) أي: قول الدَّوّانيّ.

(٢) وهو قول الدَّوّانيّ أيضاً.

(٣) انظر: «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٦).

(٤) في (ع): «بين مفهوم «مِن» وبين الابتداء».

(٥) في النُّسختين: «متحدتان»، ولا يصحّ.

(٦) وهو الجلالُ الدَّوّانيّ.

(٧) زاد في (ع): «من الأشياء أصلًا»، وليست في «حاشية الدَّوّانيّ».

والمَعْدومُ المُطلَقُ ليسَ شيئاً مِنَ الأشياءِ أصلاً، والمَحْمولُ الذي يَعتَبِرونَه لا محالةَ شيءٌ ذِهْنيٌّ، فيُسلَبُ عنِ المَعْدوم المُطلَق.

وقد قالَ الشَّيْخُ[1]: كلُّ مَوْضوعٍ للإيجابِ[2] فمَوْجودٌ؛ إمّا في الأعيانِ، وإمّا في الذِّهْنِ. وإنّما أوجَبْنا أنْ يكونَ المَوْضوعُ في القضايا الإيجابيّةِ المَعْدولةِ[3] مَوْجوداً، لا لأنّ نفسَ قولِنا: غيرُ عادِلٍ، يَقتَضي ذلكَ، ولكنْ لأنّ الإيجابَ يَقتَضي ذلكَ، سواءٌ كانَ نفسَ «غيرِ عادلٍ» يَقَعُ على المَوْجودِ والمَعْدوم، أو لا يَقَعُ إلّا على الموجود. فقد تَبيَّنَ أنّ الرَّبْطَ الثُّبوتيَّ يقتَضي ثُبوتَ الموضوع، وأنْ لا مَدخَلَ لخصوصيّةِ المَحْمولِ في ذلك»[4]. إلى هُنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً فلأنّ قولَه: «كيفَ لا والمَعْدومُ المُطلَقُ»... إلخ، لا يُجدي في تمام التَّقْريبِ، لأنّ الثابتَ به لُزومُ الوجودِ للمَوْضوع عندَ كلِّ حُكْمٍ إيجابيٍّ، والمُدَّعى تَوقُّفُ كلِّ حُكْمٍ إيجابيٍّ على وجودِ الموضوع، وهذا أخصُّ منه، وثبوتُ الأعمِّ لا يَستَلزِمُ ثبوتَ الأخصّ.

وأمّا ثانياً فلأنه إنْ أرادَ أنه قد تَبيَّنَ ممّا نَقَلَه أنّ الرَّبْطَ الثُّبوتيَّ يَقتَضي في الواقِع ثُبوتَ الموضوع بلا مَدخَلٍ بخُصوصيّةِ المحمولِ في ذلكَ، فلا نُسلِّمُ؛ إذْ ليسَ في الكلام المنقولِ عنِ الشيخِ ما يَدُلُّ على ذلكَ، بلْ هوَ تَقريرٌ لهذه الدَّعْوى بعبارةٍ مُفصَّلة.

---

(١) يعني: ابن سينا.

(٢) في (ع): «الإيجاب».

(٣) سقط من (م): «المعدولة»، وهو ثابت في «حاشية الدَّوّانيّ».

(٤) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

وإنْ أرادَ أنه قد تَبيَّنَ منه أنّ الرَّبْطَ الثُّبوتيَّ يَقتَضي في زَعْمِ الشَّيْخِ ثُبوتَ المَوْضوعِ بلا مَدخَلٍ لخُصوصيّةِ المَحْمولِ فيه فمُسلَّمٌ، ولكنَّه لا يُجدي نفعاً من جهةِ أنّ[1] المسألةَ عقليّةٌ، والمَقامُ مَقامُ تحقيقٍ لا تَقْليدٍ[2]، والشيخُ ليسَ ممَّنْ يُصيبُ في كلِّ مسألة[3]، كيفَ وكتابُه المُسمّى بـ«النَّقِيضِ» مملوءٌ بالحَشْوِ[4] والخطأ، كما لا يخفى على مَنْ تأمَّلَ فيه وأنصَفَ، وبالتَّجنُّبِ عنِ التَّعسُّفِ[5] اتَّصَفَ.

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذْكور[6]: «والحقُّ عندي أنّ المُساواةَ بينَهما بحَسَبِ الواقِعِ مُسلَّمٌ، ولا يَدُلُّ ذلكَ على أنّ شيئاً مِنَ الإيجابِ لا يَستَدعي وجودَ الموضوعِ.

بيانُ ذلكَ: أنه لـمّا دلَّ البُرهانُ على أنّ جميعَ المَفْهوماتِ مَوْجودةٌ في نَفْسِ الأمرِ؛ إذْ ما مِن مَفْهوم إلّا ويَصِحُّ أنْ يُحكَمَ عليه بحُكْمٍ إيجابيٍّ صادِقٍ، وذلكَ يَدُلُّ على وجودِهِ في نَفْسِ الأمرِ، فإذا صَدَقَتِ السّالبةُ صَدَقَتِ المُوجِبةُ التي مَحْمولُها سَلْبُ ذلكَ المَحْمولِ بالبيانِ المنقولِ آنِفاً، وليسَ ذلكَ مَبْنيّاً على أنّ تلكَ المُوجِبةَ لا تَقتَضي وجودَ الموضوعِ كما تَوهَّمُوه، بل على أنّ الوجودَ الذي يَقتَضيه ذلكَ الإيجابُ هوَ الوجودُ في نَفْسِ الأمرِ، وجميعُ المَفْهوماتِ مُتشارِكةٌ في ذلك الوجود»[7]. هذا كلامُه.

---

(١) في (ع): «لا يجدي نَفعاً لأن».

(٢) في (ع): «نقلية».

(٣) في (ع): «في كل ما يقول».

(٤) في (ع): «بالفحش».

(٥) في (ع): «التعصب».

(٦) وهو جلال الدِّين الدَّوّانيّ.

(٧) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

وفيه بَحْثٌ مِن وجوه:

الأوّلُ: أنـه لا صِحّـةَ للمُقدِّمـةِ القائلـة: «مـا مِـن مَفْهـوم إلا ويَصِـحُّ أنْ يُحكَـمَ عليـه بحُكْـمٍ إيجابـيٍّ صـادِق»، لأنّ مِـنَ المَفْهومـاتِ ما لا اسـتِقلالَ له، فـلا تُوجَدُ فيـه الصَّلاحِيَـةُ لأنْ يُحكَـمَ عليـه بحُكْمٍ إيجابـيٍّ. وقد حَقّـقَ الفاضِلُ الشَّـريفُ هذه المسـألةَ فـي مَواضِعَ مِـن كتبه.

الثاني: أنّ مُوجَـبَ تلـكَ المُقدِّمـةِ أنْ لا يكـونَ بيـنَ المَوْجـودِ فـي الذِّهْـنِ والمَوْجـودِ فـي نَفْـسِ الأمـرِ عمـومٌ مِـن وَجْـهٍ؛ إذْ حينَئـذٍ يكـونُ لـكُلِّ ما لـه وجودٌ فـي الذِّهْـنِ وجـودٌ فـي نَفْـسِ الأمـرِ، وهـذا خِـلافُ مـا عليـه الجمهـورُ، والفاضِلُ المَذْكـورُ أيضـاً غيـرُ مُخالِـفٍ لهـم فيه.

الثالثُ: أنه أرادَ بالمَفْهوم: ما يُقابِلُ ما صَدَقَ، فسَلَّمْنا أنّ جميعَ المَفْهوماتِ مَوْجودةٌ في نَفْسِ الأمرِ، ولكنّه لا يُجدي؛ إذْ لا يَلزَمُ مِن وجودِ جميعِ المَفْهوماتِ وجودُ جميعِ ما صَدَقَ عليه كلُّ مفهوم فيه، فيجوزُ أنْ لا يُوجَدَ بعضُ ما صَدَقَ عليه بعضُ المَفْهوماتِ فيه، ويكونَ ذلكَ البعضُ مادّةَ الافتِراقِ بينَ القَضِيّتَينِ المَذْكورتَين.

وإنْ أرادَ به: ما يَعُمُّ الما صَدَقَ، على أنْ يكونَ مَعْنى المَفْهوم: ما مِن شأنِهِ أنْ يكونَ مَعْلوماً، ولو بوَجْهٍ ما[1]، فلا نُسلِّمُ أنّ جميعَ المفهوماتِ بهذا المَعْنى مَوْجودةٌ في نَفْسِ الأمرِ، فإنّ مِنَ الما صَدَقاتِ الفَرْضيّةِ ما لا وجودَ له في نَفْسِ الأمرِ، بل لا إمكانَ لأنْ يُوجَدَ فيه، كالذي يَقتَضي ذاتُه وجودَه وعَدَمَه معاً.

وإنّما قُلْنا: «لا يُمكِنُ وجودُه فيه» ضرورةَ أنّ وجودَه فيه يَستَلزِمُ اجتماعَ النَّقيضَيْنِ في الواقِعِ، واللّازِمُ باطِلٌ، فكذا المَلْزوم.

---

(١) في (ع): «من شأنه أن يكون مفهوماً ولو لم يوجد».

فإنْ قُلتَ: إذا لم يُمكِنْ وجودُه في نَفْسِ الأمرِ، فكيفَ يَصدُقُ الحكمُ عليه؟

قلتُ: أمّا صِدْقُ الحكم السَّلْبيِّ والذي يَؤُولُ إليه فلا إشكالَ فيه، وأمّا صِدْقُ الحكم الإيجابيِّ الذي لا يَؤُولُ إلى الحكم السَّلْبيِّ فثبوتُه في مَعرِضِ المَنْع، فتأمَّل.

والرابعُ: أنّ المُساواةَ بينَهما بحَسَبِ الواقِع يَستَدعي أنْ لا تَقتَضي سالِبةُ المَحْمولِ الخارجيّةُ وجودَ المَوْضوع في الخارج؛ لِعَدَم اقتِضاءِ مُساويها إيّاهُ، وهوَ السّالبةُ الخارجيّة، فإنّ تَحقُّقَها بدونِ وجودِ المَوْضوعِ في الخارج يَستَلزِمُ تحقُّقَ مُساويها أيضاً بدونِه، ولا فَرْقَ بينَ الخارجيّةِ والذِّهْنيّةِ في اقتِضاءِ وجودِ المَوْضوع فيما نُسِبَ إليه القضيّة. وعَدَمِ اقتِضائِه فيه، فالذِّهْنيّةُ إنِ اقتَضَتْ وجودَ الموضوع في الذِّهْنِ لا بُدَّ أنْ تَقتَضي الخارجيّةُ أيضاً وجودَ المَوْضوع في الخارج، وإنْ لم تَقتَضِ الخارجيّةُ وجودَ الموضوع في الخارج لا بُدَّ أنْ لا تَقتَضي الذِّهْنيةُ أيضاً وجودَ المَوْضوع في الذِّهْن.

ولمّا ثبَتَ أنّ سالبةَ المَحْمولِ الخارجيّةَ لا تَقتَضي وجودَ الموضوع في الخارج، فقد ثبَتَ أنّ سالبةَ المَحْمولِ الذِّهنيّةَ أيضاً لا تَقتَضي وجودَ الموضوع في الذِّهنِ، فثبَتَ أنّ سالبةَ المَحْمولِ مُطلَقاً لا تَقتَضي وجودَ الموضوع؛ بحُكْمِ المُساواةِ المَذْكورة.

فالقولُ بأنّ ذلكَ لا يَدُلُّ على أنّ بعضَ الإيجابِ لا يَستَدعي وجودَ الموضوع ناشِئٌ عن قُصورِ التأمُّل، وقِلّةِ التَّدبُّر.

الخامسُ: أنّ بيانَه المَذْكورَ قاصِرٌ عن المَطْلوب، لأنّ الظاهِرَ منه أنّ المُساواةَ بينَ الذِّهْنيّتَينِ لا يَدُلُّ على أنّ سالبةَ المَحْمولِ الذِّهْنيّةَ لا تَستَدْعي وجودَ الموضوع في الذِّهْنِ، وأمّا أنّ المُساواةَ بينَ الخارجيّتَينِ لا تَدُلُّ على أنّ سالبةَ

المَحْمولِ الخارجيَّةَ لا تَستَدْعي وجودَ الموضوعِ في الخارجِ فما ذكَرَه ساكِتٌ عنه، فلم يَثبُتْ به أنَّ المُساواةَ بينَهما مُطلَقاً لا تَدُلُّ على أنَّ بعضَ الإيجابِ لا يَستَدْعي وجودَ الموضوعِ، كما هوَ المطلوب.

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذْكورُ(١): «فإنْ قُلتَ: لا شكَّ أنهُ لا يَصدُقُ اللّاشيءُ واللّاممكِنُ بالإمكانِ العامِّ(٢) على شيءٍ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، فإذا قُلنا: كلُّ لاشيءٍ لاممكِنٌ(٣) ـ بالإمكانِ العامِّ ـ فلا وجودَ لموضوعِ هذه القَضِيَّةِ أصلاً، وَجَبَ أنْ [لا] تَصدُقَ بِناءً [على](٤) ما ذكَرْتَ مِن اقتِضائِها وجودَ(٥) المَوْضوعِ، وحينَئذٍ يَنتَقِضُ كثيرٌ مِن قواعِدِهم، ككونِ نَقيضِ المُتساوِيَينِ مُتَساوِيَيْنِ، وانعِكاسِ المُوجِبةِ الكُلِّيَّةِ كنَفْسِها عَكْسَ النَّقيضِ، كما هوَ مَذهَبُ القُدَماءِ، وهذا هوَ الذي جَرَّأَهُم(٦) على

---

(١) وهو الجلالُ الدَّوّانيّ.

(٢) الإمكان العامّ: هو سَلْبُ الضَّرورةِ عن أحدِ الطرفَيْن، كقولنا: كلُّ نارٍ حارّة، فإنّ الحرارة ضرورية بالنِّسبةِ إلى النار، وعدمَها ليس بضروريّ، ولذا يُفسَّر الإمكانُ العامُّ تارةً بسَلْب الضرورة الذاتية عن الجانب المُخالِفِ للحُكم، وتارةً بسَلْب الامتناع الذاتيّ عن الجانب المُوافِق له، فمعنى: كلُّ إنسانٍ كاتبٌ، بالإمكان العامّ: أنّ عدمَ الكتابة ليس بضرورية، أو الكتابةَ ليس بمُمتَنِع لذات الإنسان. انظر: «التعريفات» للجرجاني (١/ ٣٦)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ١١٨).

(٣) في (ع): «كل شيء ممكن»، وهو خطأ.

(٤) ما بين حاصرتين في الموضعين استدركتُه من «حاشية الدَّوّانيّ»، ولا بدَّ منه، ولم يرد في (ع)، والعبارة ساقطة من (م).

(٥) من قوله: «لموضوع هذه القضية أصلًا» إلى هنا، سقط من (م).

(٦) كذا في (ع) مضبوطةً، ومعناه ظاهر، لكنْ في (م) و«حاشية الدَّوّانيّ»: «حداهم»، وله وَجْه، فإنّه يُقال: حَدَا الإبلَ يحدوها حَدْواً وحُداءً وحِداءً، أي: زجَرَها وساقَها، أو ساقَها وغنّى لها، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٣٧/ ٤٠٨) (حدو)، فيحتملُ أن يكونَ استعمالُه هنا بمعنى السَّوْق مجرَّداً عن الزَّجْر أو الغِناء. أي: وهذا هو الذي ساقَهم وانتهى بهم إلى... إلخ. ولكنَّ تعديتَه بـ«على» تُرجِّح ما في (ع)، والله أعلم.

إثباتِ المُوجِبةِ السّالبةِ المَحْمولِ، والحكمِ بأنها لا تَستَدعي وجودَ الموضوع.

قلتُ: القضيّةُ المَذْكورةُ تَصدُقُ حَقيقةً على ما ذكَرُوهُ في المَجْهولِ المُطلَقِ، أعني: «كُلُّ ما لو وُجِدَ[١] لكانَ لا شيئاً، فهوَ بحيثُ لو وُجِدَ لكانَ لا مُمكِناً»، وبذلكَ تَندَفِعُ النُّقوضُ كما لا يخفى على المُتدرِّب[٢]، فظَهرَ[٣] أنّ كونَ هذه المُوجِبةِ مُساويةً للسّالبةِ لا يُنافي اقتِضاءَ تلكَ المُوجِبةِ لوجودِ المَوْضوعِ، وعدَمَ اقتِضاءِ السالبةِ له، بل إنّما يَلزَمُ مِن هذا الاقتِضاءِ وعَدَمِهِ أنه لو لم يَكُنْ لتلكَ المَوْضوعاتِ وجودٌ أصلاً صَدَقَتِ السّالبةُ على هذا الفَرْضِ دونَ المُوجِبةِ، وذلكَ لا يَقدَحُ في المُساواةِ الواقِعةِ بينَهما، وأنه لا حاجةَ في دَفْعِ النُّقوضِ إلى استِثناءِ شيءٍ مِنَ المُوجِباتِ مِنَ الحُكمِ باقتِضائِها وجودَ المَوْضوعِ أصلاً، معَ أنه تحكُّمٌ كما مَرَّ. فاحفَظْ هذا التَّحْقيق، فإنّه بذلكَ حَقِيق»[٤]. إلى هُنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً «فلأنّ قولَه: «القضيّةُ المَذْكورةُ تَصدُقُ حَقيقةً» غيرُ مُسلَّم، كيفَ والقومُ اعتَبَروا في القَضِيّةِ الحقيقيّةِ[٥] إمكانَ الوجودِ لموضوعِها، إذْ لولا ذلكَ لَـمَا صَدَقَتِ الكُلّيّةُ الحقيقيّةُ، على ما قُرِّرَ في مَوضِعِه، ولا خفاءَ في أنّ أفرادَ اللّاشيءِ غيرُ مُمكِنِ الوجود»[٦].

---

(١) في (م): «كلما يوجد»، وهو خطأ.

(٢) في (ع): «المتدبر».

(٣) سقط من (ع): «فظهر».

(٤) «حاشية الدّوانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٣).

(٥) في (ع): «حقيقة».

(٦) هذه الفِقرة مستفادة من «حاشية الصَّدْر» الشيرازيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (لوحة ٢٢/ أ).

وأمّـا ثانياً فـلأنّ مُقـدَّمَ الشَّـرْطيّةِ القائلـةِ: «كلُّ مـا لو وُجِـدَ لكان لا شـيئاً، فهوَ بحيـثُ لـو وُجِـدَ لـكانَ لا مُمكِناً» ممّـا لا صِحّةَ لـه، ضـرورةَ أنّ الشَّـيْئيّةَ لا تَنفكُّ عنِ الوجـودِ، ففَـرْضُ اللّاشيئيّةِ علـى تَقْديرِ الوجـودِ مِن قَبِيلِ فَـرْضِ المُمتَنِع، وقـد تَقرَّرَ عندَهـم أنّ المُمتَنِـعَ على تَقْديرِ وقوعِهِ يجوزُ أنْ يَسـتَلزِمَ مُمتَنِعاً آخـرَ؛ فيجوزُ أنْ يكونَ الواقِـعُ على تَقْديـرِ وقوع المُقدَّمِ المَذْكورِ نَقِيـضَ التّالي المَزْبـورِ، لا عَيْنَه، فلا عِلْمَ[١] بصِدْقِ القَضِيـّةِ المَذْكورة.

وبالجُمْلةِ، فما ذكَرَه في هذا المَقام بمَعزِلٍ عن مَظِنّةِ التَّحْقيق.

ثمَّ إنّه اتَّضَحَ مِنَ القِيلِ والقالِ: أنّ[٢] في أصْلِ المَقالِ ـ وهوَ أنْ يكونَ في المُساواةِ بينَ القَضِيّتَينِ المذكورتَينِ[٣] دلالةٌ على أنّ سالبةَ المَحْمولِ لا تَستَدعي وجودَ الموضوع ـ شِدّةَ[٤] خَفاءٍ، فلا وَجْهَ لاكتِفائِهم ببَيانِ الحكم الأوّلِ عن بيانِ الحكم الثاني.

وهذا ما وَعَدْناهُ فيما سَبَقَ[٥].

بقِيَ هاهُنا دَقيقةٌ لا بُدَّ مِنَ التَّنْبيهِ عليها، وهيَ أنه إذا كانَ في المَحْمولاتِ ما لا

(١) في (ع): «فلا يعلم».

(٢) سقط من (ع): «أنّ».

(٣) في (ع): «النقيضتين المزبورتين»، وهو خطأ. والقضيّتان المذكورتان: هما السالبة وسالبة المحمول.

(٤) في (ع): «الشدة» وهو خطأ.

(٥) يعني: ما تقدَّم قبل صفحاتٍ من قوله: «إنهم زَعَموا أنّ مُساواتَها لها ـ أي: مساواة سالبة المحمول للسالبة ـ تَستَلزِمُ عدمَ اقتضائها وجودَ الموضوع...، وسيأتي ما يَتعلّقُ بالزَّعْم المزبورِ بإذن الله تعالى».

يَقتَضي وجودَ المَوْضوع، كالمَحْمولاتِ السَّلْبيّة على رأيِ المُتأخِّرينَ، يكونُ[١] مُطلَقُ المَحْمولِ على أربعةِ أقسام:

أحدُها: ما يَستَدعي وجودَ المَوْضوع في الخارج بخُصوصِهِ، كالعوارِضِ الخارجيّة[٢].

وثانيها: ما يَستَدعي وجودَه في الذِّهْنِ بخُصوصِهِ، كالعوارِضِ الذِّهْنيّة.

وثالِثُها: ما يَستَدعي وجودَه في الجُمْلة؛ أعَمَّ مِن أنْ يكونَ في الخارج أو في الذِّهْنِ، كالعوارِضِ اللّازِمةِ[٣] للماهيّةِ مِن حيثُ هي.

ورابعُها: ما لا يَستَدعي وجودَهُ أصلاً؛ لا في الخارج ولا في الذِّهْنِ، كالمَحْمولاتِ السَّلْبيّة.

فإنْ قُلتَ: يَلزَمُ حينَئِذٍ[٤] بُطْلانُ ما تَقرَّرَ عندَهم مِن انحِصارِ الأقسام المَذْكورةِ في الثلاثةِ، وهيَ: لازِمُ الماهيّة، ولازِمُ الوجودِ الخارجيِّ، ولازِمُ الوجودِ الذِّهْنيّ.

قلتُ: لا، لأنّ مُقسَّمَ تلكَ الأقسام المَحْمولُ الثُّبوتيّ[٥]، ولذلكَ عَبَّروا عنه بالعارِضِ، فإنّ المُتبادِرَ مِنَ العُروضِ للغَيْرِ[٦] القيامُ به، وهوَ مِن خواصِّ الثُّبوتيِّ،

---

(١) في (ع): «لكون».

(٢) في (ع): «في الخارج بخوصته الخاصية»!

(٣) من قوله: «وثالثها» إلى هنا، سقط من (م).

(٤) في (ع): «فإن قلت: هلا يلزم».

(٥) زاد في (ع): «ومُقسَّم الأقسام التي ذكَرْناها مُطلَقُ المحمول ثبوتياً كان أو سَلْبيّاً»، وليس هذا موضعَه.

(٦) في (ع): «العارض لغير»، وفي (م): «العارض المعتبر»، وأصلحتُه بحسب ما سيأتي بعد أسطر من قول المُصنِّف: «وقد نبَّهتُ آنفاً أن المقسَّم هو العارض للغير».

ومُقسَّمَ الأقسامِ التي ذكَرْناها مُطلَقُ المَحْمولِ؛ ثبوتيّاً كانَ أو سَلْبيّاً، فلا مُنافاةَ بينَ عَدَمِ انحِصارِ تَقْسيمِنا في الثلاثةِ المَذْكورةِ، وانحِصارِ تَقْسيمِهم فيها، حتّى يَلزَمَ من صِحّةِ أحدِهما بُطْلانُ الآخَر.

ومَنْ غَفَلَ عن هذا قالَ مُعترِضاً على ما قالَه المُتأخِّرونَ مِن أنّ سالبةَ المَحْمولِ لا تَستَدعي وجودَ المَوْضوع: «إنهم قسَّموا العَوارِضَ إلى ثلاثةِ أقسام:

قِسْم يَلحَقُ الماهيّةَ مِن حيثُ هيَ هيَ، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن خُصُوصيّةِ أحدِ الوجودَينِ؛ إذْ لا مَدخَلَ لها في ذلكَ اللُّحُوقِ، بل لمُطلَقِ الوجود.

وقِسْم آخَر يَلحَقُ الوجودَ، أي: الـهُوِيّةَ الخارجيّة.

وقِسْم آخَر يَلحَقُ[1] الماهيّةَ باعتِبارِ وجودِها في الذِّهْن.

فلو لم يَكُنْ ثبوتُ السُّلوبِ العارِضةِ لمعروضاتِها مُقتَضياً لِثُبوتِ تلكَ المَعْروضاتِ لخرَجَ[2] مِثْلُ تلك العَوارِضِ عن تلكَ الأقسام، وبَطَلَ حَصْـرُ الأقسام فيما ذُكِرَ، إلّا أنْ يُقيَّدَ المُقسَّمُ بقَيْدِ الثُّبوتيّة، لكنَّ هذا التَّقْييدَ معَ كونِهِ خِلافَ الظاهِرِ لا يُناسِبُ الغَرَضَ منَ الفنِّ، فإنّ هٰذا التَّقْسيمَ كما وقَعَ في كتبِ الحِكمةِ وقَعَ أيضاً في كتبِ الميزانِ، ولا شَكَّ أنّ هذا التَّخْصيصَ لا يُناسِبُ هذا الفَنَّ». هذا كلامُه.

وقد نبَّهتُ آنِفاً أنّ المُقسَّمَ هوَ العارِضُ للغَيرِ بمَعْنى القائم به، وإرادةُ القيامِ مِنَ العُروضِ ليسَتْ خِلافَ الظاهِرِ، فوَصْفُ الثُّبوتِ مِن لَوازِمِ المُقسَّم، لا مِن مُخصِّصاتِهِ، وجَعْلُ المُقسَّمِ أمراً خاصّاً دونَ أمرٍ عامٍّ ليسَ مِن قَبيلِ تخصيصِ القواعِدِ، حتّى لا يُناسِبَ الفنَّ الذي ذُكِرَ في كتبِه ذلكَ التَّقْسيم.

---

(١) سقط من (ع): «الوجود، أي: الهوية الخارجية، وقسم آخر يلحق».

(٢) في (ع): «لا يخرج»، وهو خطأ.

[المُقدِّمة الرابعة: في بيان مُوجَبِ صِدقِ القضية الحقيقية]

ورابِعُها ـ أي: رابعُ المُقدِّماتِ المَذكورةِ ـ: أنّ القَضِيّةَ الحقيقيّةَ هيَ التي حُكِمَ فيها على ما يَصدُقُ عليهِ في نَفسِ الأمرِ الكُلِّيُّ الواقِع عُنواناً، سَواءٌ كانَ مَوْجوداً في الخارجِ مُحقَّقاً أو مُقدَّراً أو لا يكونُ مَوْجوداً فيه أصلاً.

فمُوجَبُ صِدقِها مُوجِبةً كُلِّيّةً: عَدَمُ انحِصارِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ في الوجودِ الخارِجيِّ، ضرورةَ أنّ صِدقَ الإيجابِ الحَمْليِّ بثبوتِ المَحْمولِ للمَوْضوعِ، فإذا لم يَكُنْ للشيءِ ثبوتٌ لم يُتَصوَّرْ ثُبوتُ المَحْمولِ له، لأنّ ثُبوتَ شيءٍ لآخَرَ يَتَوقَّفُ على ثُبوتِ الآخَرِ في نفسِهِ، فثبَتَ أنّ صِدقَ القَضِيّةِ الحقيقيّةِ مُوجِبةً كُلِّيّةً؛ لِتَضمُّنِها صِدقَ الحكمِ الإيجابيِّ على ما ليسَ بمَوْجودٍ في الخارجِ، فيَستَدعي عدَمَ انحِصارِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ في الوجودِ في الخارجِ.

وأمّا صِدقُ مُوجِبَتِها مُطلَقاً، أي: مِن غيرِ قَيْدِ الكُلِّيّة، فلا يَستَدعي ما ذُكِرَ، لأنّ صِدقَ الإيجابِ الحَمْليِّ جُزْئيّاً يَكْفي فيه ثبوتُ المَحْمولِ لبعضِ أفرادِ المَوْضوعِ، فلا يَتَضمَّنُ صِدقُها حينَئذٍ صِدقَ الحكمِ الإيجابيِّ على ما ليسَ بمَوْجودٍ في الخارجِ، حتّى يَلزَمَ ما ذُكِرَ.

لا يُقالُ: على تَقْديرِ انحِصارِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ في الوجودِ في الخارجِ، لا يَلزَمُ كَذِبُ المُوجِبةِ الحقيقيّةِ الكُلِّيّة، لأنّ مَعْناها ـ على ما عُلِمَ مِنَ التفسيرِ المَذْكورِ ـ الحكمُ على جميعِ ما هوَ فَرْدٌ له بحَسَبِ نَفسِ الأمرِ، وعلى هذا التَّقْديرِ يكونُ جميعُ الأفرادِ الخارجيّة جميعَ ما هوَ فَرْدٌ له في نَفْسِ الأمرِ، فإذا اتَّصَفَ جميعُ الأفرادِ الخارجيّةِ بالمَحْمولِ صَدَقَ الحكمُ على جميعِ ما هوَ فَرْدٌ له في نَفْسِ الأمرِ، غايةُ ما في البابِ [أنه] يَلزَمُ أنْ تكونَ حَقيقيّةٌ مُساوِيةً للخارجيّة.

نعم، لو كانَ مَعْناها[١] الحكمَ على جميعِ الأفرادِ الخارجيّةِ وجميعِ الأفرادِ الغيرِ الخارجيّةِ لكانَ كما ذُكِرَ، ولكِنْ ليسَ كذلكَ، كيفَ[٢] ولو كانَ كذلكَ لم يَصدُقْ فيما ليسَ له فَرْدٌ خارجيٌّ.

لأنّا نقولُ: ليسَ المَعْنى المَفْهومُ مِنَ التَّفْسيرِ المَذْكورِ ذلكَ الأمرَ المُجمَلَ، بلِ الأمرُ المُفصَّلُ، وهوَ الحكمُ على جميعِ ما هوَ فَرْدٌ له بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، سواءٌ كانَ ذلكَ الفَرْدُ مَوْجوداً في الخارجِ أو لا. وعلى تَقْديرِ اعتِبارِ القَيْدِ الآخَرِ الذي مَبْنى ما ذُكِرَ على الغُفولِ عنهُ تتمُّ المُلازَمةُ المذكورةُ[٣] بلا رِيبة.

لا يُقالُ: إذا كانَ العُنوانُ في الحقيقيّةِ ممّا لا يَصدُقُ بالفِعلِ إلّا على الأفرادِ الخارجيّةِ لا يَتَحقّقُ القَيْدُ المَذْكور.

لأنّا نقولُ: بل يَتَحقّقُ حينَئذٍ أيضاً، لأنّ الحكمَ في تلكَ الصُّورةِ وإنْ كانَ مَقْصوراً على الأفرادِ الخارجيّةِ، لكنْ ليسَ الحكمُ عليها لأنها أفرادٌ خارجيّةٌ، بل لأنها أفرادٌ نَفْسُ أمرِيّةٍ، حتّى لو لم تُوجَدْ في الخارجِ ووُجِدَتْ في مَظْهَرٍ آخَرَ لِنَفْسِ الأمرِ لكانَ الحكمُ المَذْكورُ على حالِه.

---

(١) في النُّسختين: «معناه»، وأصلحتُه بحسب السِّياق، لأنّ الضمير عائدٌ إلى القضيّة الموجبة الحقيقيّة الكُلّيّة.

(٢) على حاشية (م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عبارة جزال: «على أنه لو كان»... إلخ، وفيها ما فيها. منه».
كذا فيها: «جزال»! والظاهر أنه تصحيف عن «جلال»، يعني: الدَّوّانيّ، لكن لم أقف عليه في «حاشية شرح التجريد»، فليُنظَر.

(٣) في (ع): «وعلى تقدير اعتبار القيد الأخير الذي يبنى على ما ذكر على الغفول عندهم الملازمة المذكورة»، وفيه عدّة أخطاء وتصحيفات.

نعم، إذا كانَ العُنوانُ ممّا يمتَنِعُ صِدْقُه على غيرِ الفَرْدِ الخارجيِّ لا يَتحقّقُ القَيْدُ المَذْكورُ، إلّا أنّ القَضِيّةَ حينَئذٍ لا تَحتَمِلُ أنْ لا تكونَ حَقيقيّةً، بل يَتَعيَّنُ كونُها خارجيّةً.

وبهذا اندَفَعَ ما قيلَ[1]: «لا نُسلِّمُ صِحّةَ المُلازَمةِ المَذْكورةِ؛ لجوازِ أنْ لا يكونَ لِعُنوانٍ ما فَرْدٌ غيرُ خارِجيٍّ، بل تَنحَصِرَ أفرادُه في الأمرِ الخارِجيِّ، كمَفْهومِ الواجِبِ بالذّاتِ ومَفْهومِ الوجودِ الخارِجيِّ، فإنّهما لا يَصدُقانِ بالفِعْل بل لا يُمكِنُ صِدْقُهما إلّا على الأمرِ الخارجيِّ، وحينَئذٍ تَتحقّقُ القَضِيّةُ الحقيقيّةُ مُوجِبةً كُلِّيّةً»[2].

***

---

(١) على حاشية (م): «مير صدر». يعني: صَدْر الدين الشيرازيّ (ت بعد ٩٠٣)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٢) «حاشية الصدر» الشيرازيّ على «الشرحَ الجديد للتجريد» (لوحة ٢٠/ ب).

[الشروع في أصل المقصود]

وإذْ قد فَرَغْنا عن تَقْريرِ[١] ما يجبُ تَقْديمُه مِنَ المُقدِّماتِ، فلنَشرَعْ في أصلِ المَقْصودِ مِن وَضْعِ هذه الرِّسالة، فنقولُ:

[بيان محلّ النِّزاع في الوجود الذِّهنيّ]

لا شُبْهةَ في أنّ للنّارِ مَثَلاً وجوداً به تَظْهَرُ عنها أحكامُها، وتَصدُرُ عنها آثارُها، مِنَ الإضاءةِ والإحراقِ وغيرِهما، وهذا الوجودُ يُسمّى وجوداً عَيْنيّاً وخارجيّاً وأصيلاً، وهذا ممّا لا نِزاعَ فيه بينَ أربابِ النَّظَرِ[٢].

وإنّما خَصَّصْنا عدمَ النِّزاع بأربابِ النَّظَرِ؛ إذْ فيه نِزاعٌ لأصحابِ الكَشْفِ، على ما قرَّرْناه في بعضِ رسائلِنا[٣].

ومَن لم يَذكُرْ ذلكَ القَيْدَ[٤] فكأنه اعتمَدَ على قَرينةِ المَقام، وكونِ الكلام على أصلِ أهلِ النَّظَرِ مِن أربابِ الحِكمة.

وإنّما النِّزاعُ في أنّ لها سِوى الوجودِ المَذْكورِ وجوداً آخرَ لا تَترتَّبُ به عليها تلكَ الأحكامُ والآثارُ[٥]، فإنّ الحكماءَ أثبَتوهُ، وعامّةَ المُتكلِّمينَ أنكَرُوهُ،

---

(١) في (ع): «تقديم».

(٢) هذه الفقرة دون قوله: «بين أرباب النظر» مستفادة من «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٥٨)، أو (٢/ ١٦٩) بحاشيتَيْه. وسيُنبِّه المُصنِّف على ذلك.

(٣) ومنها «رسالته في تحقيق وجوب الواجب» و«رسالته في ثبوت الماهيّات»، وقد عُنيتُ بخدمتهما ضمن هذا المَجْموع، فلينَظُرْهما مَنْ شاء.

(٤) على حاشية (م): «السَّيِّد». يعني: الشريف الجرجاني في «شرح المواقف»، وقد سلف التنبيهُ عليه في التعليق قريباً.

(٥) وهذا أيضاً مستفادٌ من «شرح المواقف» (١/ ٢٥٨)، أو (٢/ ١٦٩) بحاشيتَيْه.

ومنهم الإمامُ[1]، على ما ذكَرَه الكاتِبيُّ في «شرحِهِ للمُلخَّص».

وإنّما قُلْنا: «تلكَ الأحكامُ والآثارُ» لأنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ أيضاً تَتَرتّبُ به على النّارِ أحكامٌ وآثارٌ، إلّا أنّهما ليسا مِن قَبيلِ ما يَتَرتّبُ عليها بالوجودِ الخارجيِّ مِنَ الآثارِ المَحْسوسةِ والأحكامِ المُشاهَدةِ، كالإضاءةِ والإحراق.

[استطراد]

ومَن لم يَتَنبَّهْ لهذا[2] تكلَّفَ في تَوْجيهِ ما ذُكِرَ، حيثُ قالَ: «تَصَوُّرُ الوجودِ الخارجيِّ بَدِيهيٌّ، وما ذكَرُوهُ تَنْبيهٌ، فلا يَرِدُ أنه إنْ أُريدَ بالآثارِ والأحكام في قولِهم: «الوجودُ الخارِجيُّ: ما هو مَبدَأُ الآثارِ ومَصدَرُ الأحكام»: الآثارُ والأحكامُ الخارجيّة لَزِمَ الدَّوْرُ، أو الأعَمُّ[3] دخَلَ فيه الوجودُ الذِّهْنيُّ، فإنّه أيضاً مَبدَأُ الآثارِ والأحكام الذِّهْنيّة، كالمَعْقولاتِ الثانية[4]»[5]. إلى هُنا كلامُه.

---

(١) أي: فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦)، ومن مُصنَّفاته: «المُلخَّص» في الحكمة والمنطق، وشرحه الكاتبيُّ (ت ٦٧٥) في «المُنصَّص».
ولكنَّ كلامَه في «المباحث المشرقية» (١/ ٤١ ـ ٤٣) يُشعِرُ بإثباته، إلّا أن يُقال: إنه ذكره تقريراً لمذهب الفلاسفة، ولم يُبْدِ رأيه فيه في ذلك الموضع، وأبداه في «المُلخَّص».

(٢) وهو العلامة الدَّوّانيّ.

(٣) أي: وإن أُريدَ بالآثار والأحكام في قولِهم المذكورِ ما هو أعمُّ من الآثار والأحكام الخارجيّة...إلخ.

(٤) في (ع): «الثابتة»، وهو تصحيف، وفي (م): «الذهنية»، والتصويب من «حاشية الدَّوّانيّ».
والمعقولات الثانية: هي ما يُتَصوَّرُ ثانياً ولا يُحاذيه أمرٌ في الخارج، ككُلِّيّةِ الإنسان ونوعيّته، فإنهما يُتَصوَّران بعد تصوُّرِ الإنسان، من غير أن يحاذيهما شيء في الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّه من المَعْقولاتِ الأُولى، لأنّ ما يُطابقُه ويُحاذيه موجودٌ في الخارج من أفراده، كزيدٍ وعَمْرٍو وبكر. انظر: «دستور العلماء» للأحمد نكري (٣/ ٢٠٢)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٥٩٣).

(٥) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢).

على أنّ ما ذكَرَه لا يُجدي نَفعاً، لأنّ المَقامَ مَقامُ تَعْيينِ المُرادِ مِنَ الوجودِ الخارِجيِّ والوجودِ الذِّهْنيِّ لمكانِ[1] الاشتِباهِ فيهما؛ بناءً على أنّهما كثيراً ما يُستَعمَلانِ في مَعْنَيَينِ آخَرَينِ غيرِ المَعنيَينِ المُرادَينِ هاهُنا، على ما نبَّهتُ عليه في المُقدِّمةِ الأُولى، فالحاجةُ ماسّةٌ إلى ذِكْرِ المُميِّزِ بينَهما على المَعنيَينِ المُرادَينِ هاهنا، فلا بُدَّ أنْ يكونَ القَيْدُ المَذْكورُ صالحاً للتَّمْييزِ بينَهما.

وبما قرَّرْناهُ مِن أنَّ المُهِمَّ تَعْيينُ ما هوَ المُرادُ مِنَ الوجودَينِ المَذْكورَينِ في هذا المَقام، تَبيَّنَ أنّ بَدِيهةَ تَصوُّرِهما لا تَكْفي في تمامِ المُرادِ، فإنّ الجوابَ بالتَّمسُّكِ بتلكَ المُقدِّمةِ لا يَشْفي في دَفْعِ الإيراد.

نعم، لو قيلَ على اختيارِ الشِّقِّ الأوّلِ مِنَ التَّرْديدِ المَذْكورِ[2]: إنّ المُرادَ مِنَ الآثارِ الخارجيّةِ ما يُنسَبُ إلى الخارج، لا ما يُوجَدُ فيه، فالمأخوذُ في القَيْدِ المُميِّزِ مفهومُ «الخارجيِّ» لا مَفْهومُ «الوجودِ الخارجيِّ»[3]، والأوّلُ أعمُّ مِنَ الثاني[4]، فلا دَوْرَ؛ لم يَكُنْ بعيداً[5].

وقد أُجيبَ عنِ الإيرادِ المَذْكورِ[6] بوجهَينِ آخرَينِ:

---

(١) في (ع): «الوجود الخارجي فالذهن بمكان»، وهو خطأ.

(٢) السالف في كلام الدَّوّانيّ، والشِّقُّ الأول منه: هو أنّ المراد من الآثار والأحكام في قولهم المنقول هي الآثار والأحكام الخارجية.

(٣) في (ع): «فالمأخوذ في القيد المميِّز لا مفهوم الخارجي الوجود الخارجي»، وضرب الناسخ على «الخارجيّ» الأولى، وأضاف «لا» قبل «مفهوم».

(٤) أي: مفهوم «الخارجيّ» أعمُّ من مفهوم «الوجود الخارجيّ».

(٥) قوله: «لم يكن بعيداً» هو جواب «لو» الوارد في في قوله في بداية الفقرة: «لو قيل على اختيار الشق الأول... إلخ».

(٦) في (م): «الإيرادَيْن المذكورَين»، وله وجه، والمُثبَتُ أحسن، لأنّ هذا الإيرادَ هو ما سلف في =

أحدُهما: أنّ الآثارَ الخارجيّةَ ما يَترتّبُ على الماهيّةِ في الخارج، بمعنى[١]: استِتباعِها لها في الخارج عنِ الذِّهْنِ، ولا يُعتبَرُ فيه الوجودُ[٢]، فلا دَوْرَ فيه.

والآخَرُ: أنّ مَعْنى تَرتُّبِ الآثارِ عليه كونُه فاعِلاً، والمَوْجودُ الذِّهْنيُّ لا يكونُ فاعِلاً[٣].

والمُناقَشةُ في الجوابِ الأوّلِ بأنْ يُقالَ[٤]: «الخارجُ عنِ الذِّهْنِ مَعرِفتُه موقوفةٌ على معرفةِ الذِّهنِ» ليسَتْ بشيءٍ، لأنّ الذِّهْنَ بمَعْنى القوّةِ المُدرِكةِ مَعْلومٌ مُسلَّمٌ عندَ الفريقَينِ، إنّما الاشتِباهُ في الوجودِ الذِّهْنيِّ بمَعْنى حصولِ الأشياءِ بأنفسِها في القوّةِ المَذْكورةِ، فلا شيءَ في تَوقُّفِ الثاني على الأوّل.

نعم، يَتَّجِهُ عليه أنْ يُقالَ: إنّ مَرجِعَه إلى ما ذُكِرَ قبلَه، فلا حاجةَ في تمشيتِهِ إلى بَيانِ مَعْنى تَرتُّبِ الآثارِ بقولِهِ: «بمَعْنى: استِتباعِها لها».

= كلام الدَّوانيّ، وفيه شِقّان، وليس بإيرادَيْن.

(١) في (ع): «أعني».

(٢) سقط من (ع): «ولا يعتبر فيه الوجود».

(٣) الجوابان مذكوران في «حاشية الدَّوانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢)، وذكر أنه لا حاجةَ إليهما؛ بناءً على كلامِهِ المُتقدِّم نقلُه قريباً. وسينقلُ المُصنِّفُ مناقشتَه ـ أعني: الدَّوانيّ ـ للجواب الأول، وردَّه للثاني.

(٤) على حاشية (م): «جلال». يعني: الدَّوانيّ.

ولم أقف عليه في «حاشيته» المذكورة، وإنما وقفتُ فيها على قوله بعد ذِكرِ الجواب الأول: «على ما في هذا الجواب من المناقشة»، فلعلّه ذكره في إبرازةٍ أخرى منها ـ فقد كتب الجلال الدَّوانيّ «حاشيته» المذكورة ثلاثَ مرّات، وهي القديمة والجديدة والأجَدّ، للرَّدِّ على الصَّدْر الشيرازيّ، كما في «كشف الظنون» (١/ ٣٤٩ ـ ٣٥٠) ـ أو أنّ سقطاً وقع في النسخة التي بين يديّ، والله أعلم.

وأمّا الجوابُ الثاني فقد رُدَّ[١] بـ «أنّ عدَمَ كونِ المَوْجودِ الذِّهْنيِّ فاعِلاً مُطلَقاً خِلافُ الواقِعِ، كيفَ وقد صَـرَّحوا بأنّ الغايةَ بحَسَبِ وجودِها الذِّهْنيِّ عِلّةٌ فاعِليّةٌ لفاعِليّةِ الفاعِلِ. نعم، فاعليّتُه لأمرٍ مَوْجودٍ في الخارجِ مُحالٌ»[٢].

لكنّه مَرْدودٌ، لأنّ مُرادَ المُجيبِ مِنَ الفِعلِ ما هوَ إحدى مَقُولاتِ العَرَضِ[٣]، ولا خفاءَ في أنّ الفِعْلَ بهذا المَعْنى مِن خواصِّ الوجودِ الخارجيِّ[٤]، فدائرةُ الرَّدِّ المذكورِ على الفَهْمِ، لا على المَفْهوم[٥].

[عَوْدٌ إلى بيان محلِّ النِّزاع]

قد وقَعَ هذه الكلماتُ في البَيْنِ استِطراداً، فلنَرجِعْ إلى ما كُنّا فيه.

اعلَمْ أنّ المَوْجودَ في الذِّهْنِ عندَ المُثبِتينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ أنفُسُ الماهيّاتِ التي

---

(١) على حاشية (م): «جلال».

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢).

(٣) مقولاتُ العرض تسعةٌ، ويُضافُ إليها مقولةُ الجوهر، فتتمُّ المقولاتُ عشراً، على ما هو المشهور عند الفلاسفة، ومن مقولات العرض: الفِعْلُ أو أن يَفعَل، وهذه المقولةُ لا وجودَ لها في الخارج عند المُتكلِّمين، خلافاً للفلاسفة الأوائل.

والفِعْل أو أن يَفعَل: عبارةٌ عن تأثير الشيء في غيره تأثيراً غيرَ قارِّ الذات، فحالُه ما دام يُؤثِّـرُ هو أن يَفعَلَ ذلك، ومثاله: التسخين، فالمُسخِّنُ ما دام يُسخِّنُ فإنّ له حالةً غيرَ قارّةٍ وهي التأثير التَّسْخينيّ. وهذه المقولةُ ـ وهي التسخين ـ غيرُ ما هو مَبدَأٌ للسُّخونة، أي: المُسخِّن، لأنّ المُسخِّنَ يبقى بعد التَّسْخين الذي لا بقاء لمقولةِ «أن يَفعَلَ» بعده، وربّما كان ذلك المبدأُ جوهراً.

انظر: «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للأصفهاني (٢/ ٩٢١ ـ ٩٢٢)، و«شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٤٨٧) أو (٥/ ١٩ ـ ٢٠) بحاشيتَيْه.

(٤) أي: أنّ مبدأه موجودٌ خارجيٌّ، لا أنّ الفِعْلَ نفسَه موجودٌ خارجيٌّ، على ما تبيَّن في التعليق السالف.

(٥) سقط من (ع): «لا على المفهوم».

تُوصَفُ بالوجودِ الخارجيِّ، والاختِلافُ بينَهما بالوجودِ دونَ الماهيَّة، ولهذا قالَ صاحِبُ «المُحاكَمات»(١): «الأشياءُ في الخارجِ أعيانٌ، وفي الذِّهْنِ صُوَرٌ».

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِفِ» بعدَ تَقْريرِ ما ذُكِرَ: «فقد تقرَّرَ محلُّ النِّزاع بحيثُ لا مِرْيَةَ فيه، ويُوافِقُه(٢) كلامُ المُثبِتِ والنّافي كما ستَطَّلِعُ عليه، فلا عِبْرَةَ بما قِيلَ مِن أنّ تحريرَه عَسِيرٌ جدّاً»(٣). انتَهى كلامُه.

القائلُ بعُسْرِ التَّحْريرِ هوَ الفاضِلُ السَّمَرقَنْدِيُّ(٤)، فإنّه قالَ في «شرحِهِ للصَّحائف»: «وتَعْيينُ محلِّ النِّزاع عَسِيرٌ، لأنّ نِزاعَهم: إنْ كانَ في حصولِ الشيءِ الخارجيِّ بعَيْنِهِ في الذِّهنِ فذلكَ ممّا لم يَذهَبْ إليه أحَدٌ مِنَ المُحقِّقينَ، بل صَرَّحوا بامتِناعِه، كما ذُكِرَ في كتابِ «الإشاراتِ» وغيرِه. وإنْ كانَ في حُصولِ صُورتِهِ في نفسِهِ كيفَما كانَ فذلكَ إنكارُه إنكارُ أمرٍ ضروريٍّ؛ إذ كلُّ أحَدٍ يجدُ في نفسِهِ وِجْداناً ضرورياً أنه يَحصُلُ عندَ ذِهْنِهِ صُوَرُ الأشياءِ، وإنكارُ أمرٍ وِجْدانيٍّ بالنِّسبةِ إلى كلِّ واحِدٍ ممّا لا يُرخِّصُه العاقلُ. وإنْ كانَ نِزاعُهم في حُصولِ صُورةٍ مُطابِقةٍ على الوَجْهِ الذي مَرَّ ذِكرُه فله وَجْهٌ؛ إذْ جازَ لِعاقِلٍ أنْ يَشُكَّ فيه، لكنْ لا خفاءَ في أنّ الحقَّ ما ذُكِرَ». إلى هُنا كلامُه.

---

(١) وهو العلامة قطب الدين الرازيّ المعروف بالتَّحْتانيّ (ت ٧٦٦)، وقد تقدَّم ذِكرُه في هذه الرسالة.

(٢) في (ع): «وهو فقه»، وهو تصحيف.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٥٨)، أو (٢/ ١٧٠) بحاشيتَيْه.

(٤) هو العلامة الحكيم المنطقيّ المهندس شمس الدين محمَّد بن أشرف الحسينيّ الحنفيّ (ت بعد ٦٩٠)، له مُصنَّفات، منها «الصحائف الإلهية» و«العوارف شرح الصحائف» في الكلام، و«قسطاس الميزان» في المنطق، و«آداب البحث» المعروف بـ«آداب الفاضل»، قال في «كشف الظنون» (١/ ١): «وهي أشهر كتب هذا الفن». وانظر: «الأعلام» للزركلي (٦/ ٣٩).

فإنْ قُلتَ: لمّا كانَ الوَجْهُ الثّالثُ صالحاً لأنْ يكونَ محلاً للنِّزاع بينَ الفريقَين، فما مَعْنى العُسْرِ في تحريرِه؟

قلتُ: العُسْـرُ فيه مِن جهةِ أنّ بعضَ أدلّةِ المُنكِرينَ لا تُناسِبُه، وهوَ الذي قالوا في تَقْريرِه: لو وُجِدَتِ الماهيّةُ في الذِّهْنِ، والذِّهْنُ مَوْجودٌ[١] في الخارج، يَلزَمُ أنْ تكونَ الماهيّةُ موجودةً في الخارج، فيَلزَمُ وجودُ المُمتَنِعاتِ وسائرِ المَعْدوماتِ في الخارج. فإنّ تمشيتَه على تَقْديرِ أنْ يكونَ الخِلافُ في الوَجْهِ الأوّلِ دونَ الثّالثِ، وكفى ذلكَ مَنشأً للعُسْرِ في تحريرِ محلِّ الخِلاف.

ومِن هُنا تَبيَّنَ أنّ دَعْوى تحريرِهِ موافِقاً لكلام الفريقَيْنِ بحيثُ لا مِرْيَةَ فيه ناشئٌ مِن قُصورِ التأمُّلِ وقِلّةِ التّدبُّر[٢].

وزعَمَ الكاتبيُّ أنّ مَنشأَ النِّزاعِ في الوجودِ الذِّهْنيِّ الاختِلافُ في تفسيرِ العِلم، وتَبِعَه شارحُ «حِكْمةِ العَيْنِ»[٣] حيثُ قالَ: «والخِلافُ إنما نَشأَ مِن اختِلافِهم في تفسيرِ العِلْم[٤]، فإنّه لـمّا كانَ عندَ الحكماءِ عِبارةً عن حُصولِ صورةِ المَعْلومِ في الذِّهْنِ لَزِمَهم القولُ بالوجودِ الذِّهْنيِّ، وعندَ المُتكلِّمينَ لـمّا كانَ عِبارةً عن نِسْبةٍ تَتَحقّقُ بينَ العالِـمِ والمَعْلوم[٥] أو صِفةً حَقيقيّةً قائمةً بذاتِ العالِـمِ مُوجِبةً للعالِـميّةِ المُوجِبةِ لهذه النِّسْبةِ[٦]، أنكَرُوه»[٧].

---

(١) في (ع): «الماهية في الذهن بوجود»، وهو خطأ.

(٢) في (ع): «قصور التدبير وقلة التأمل».

(٣) يعني العلامة ميرك البخاريّ، وقد تقدَّم ذِكرُه في أوائل الرسالة.

(٤) من قوله: «وتبعه شارح حكمة العين» إلى هنا، سقط من (م).

(٥) فيكونُ العِلمُ أمراً اعتبارياً، والموجودُ حقيقةً هو كُلاً مِنَ العالِـم والمعلوم. وهو قولُ المعتزلة.

(٦) وهو قول أهل السُّنّة.

(٧) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ١٨ ـ ١٩).

وليسَ الأمرُ كما زَعَماهُ، فإنّ القولَ بالوجودِ الذِّهْنيِّ لحقائقِ الأشياءِ وراءَ القولِ بأنّ حَقيقةَ العِلْم حصولُ صُورةِ المَعْلوم في الذِّهْنِ؛

فإنّ مُوجَبَ القولِ الثاني[١] المُطابقةُ بينَ الصُّورةِ وذي الصُّورةِ، لا الاتِّحادُ في تمام الحقيقةِ، ولذلك[٢] افترَقَ أصحابُ هذا القولِ فِرقتَينِ، فقالتْ إحداهما بالاتِّحادِ في تمام الحقيقةِ[٣] بينَ الصُّورةِ وذي الصُّورة، وأنكَرَه الأُخرى.

ومُوجَبَ القولِ الأوّلِ[٤] الاتِّحادُ في تمام الحقيقةِ بينَ المَوْجودِ في الذِّهْنِ والمَوْجودِ في الخارج إنْ كانَ المَوْجودُ في الذِّهْنِ مِنَ الأعيانِ[٥]، والاتِّحادُ فيه بينَ المَوْجودِ في الذِّهْنِ والذي يُنسَبُ إليه هذا الوجودُ مِنَ المَفْهوماتِ إن لم يَكُنِ المَوْجودُ في الذِّهْنِ مِنها[٦]، فأينَ اللُّزومُ بينَ القولَيْنِ المَذْكورَيْنِ؟!

وقد بيَّنّا فيما سَبَقَ مِنَ المُقدِّماتِ أنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ يَعُمُّ الحصولَ في المَبادِئِ العاليةِ، وأنّ عِلمَهم حُضوريٌّ، لا بحصولِ الصُّورةِ في العالِم، فافتَرَقَ القولُ بالوجودِ الذِّهْنيِّ عنِ القولِ[٧] بحُصولِ صُورةِ المَعْلوم في ذِهْنِ العالِم افتِراقاً بيِّناً.

***

(١) وهو أنّ حقيقة العِلم حصول صورة المعلوم في الذِّهْن.

(٢) لفظة «ولذلك» غير واضحة في (ع) بسبب تأثُّر النسخة بالرطوبة، وهذا أقرب ما تُقرأ عليه، وسقطت هذه العبارة من (م).

(٣) من قوله: «ولذلك افترق أصحاب هذا القول» إلى هنا، سقط من (م).

(٤) وهو القولُ بالوجودِ الذِّهْنيّ لحقائق الأشياء.

(٥) زاد في (ع): «والاتحاد فيه بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج وإن كان الوجود في الذهن من الأعيان»، وهو تكرار لِـمَا سبق.

(٦) أي: من الأعيان.

(٧) من قوله: «بحصول الصورة في العالم» إلى هنا، سقط من (ع).

[أدلة المُثبِتين للوجود الذِّهنيّ]

احتَجَّ المُثبِتونَ للوجودِ الذِّهنيِّ بوجوه:

[الدَّليلُ الأول ومناقشتُه]

منها: أنـا[١] نَعلَمُ قَطعاً بصِدْقِ الأحكام الإيجابيّةِ على ما لا وجودَ له في الخارج بمَحْمولاتٍ ثُبوتيّةٍ، أي: التي لا تَشتَمِلُ على حرفِ السَّلْبِ[٢]، ككونِهِ محكوماً عليه بالإمكانِ العامِّ، ومَلْزوماً أو لازِماً لبعضِ الأشياء.

وكونِ المُمتَنِع مَثَلاً أخصَّ مِنَ المَعْدوم وأعمَّ مِن اجتِماع النَّقِيضَينِ[٣]، وكونِهِ مُتعقَّلاً، إلى غيرِ ذلك مِنَ المَحْمولاتِ الإيجابيّةِ الصّادِقةِ في نَفْسِ الأمرِ، وذلك يَستَدعي ثُبوتَها، ضرورةَ أنّ[٤] صِدْقَ تلكَ الأحكام يَستَدعي ثبوتَ تلكَ الأوصافِ المَذْكورةِ لموصوفاتِها في نَفْسِ الأمرِ، وثبوتَ الوَصْفِ الثُّبوتيِّ لموصوفٍ في نَفْسِ الأمرِ فَرْعُ ثبوتِ المَوْصوفِ فيه، فلا بُدَّ[٥] لموصوفاتِ تلكَ الأوصافِ مِن ثبوتٍ في نَفْسِ الأمرِ، وإذْ ليسَ ثبوتُها في الخارج فهوَ في الذِّهْنِ، فثبَتَ المَطْلوب.

---

(١) في (م): «أن لا»، وهو خطأ.

(٢) سقط من (ع): «أي: التي لا تشتملُ على حرف السلب»، وفيها بدلًا منها: «الأحكام»، فصارت العبارة فيها: ثبوتية الأحكام.

(٣) على حاشية (م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «لم نَقُل: «وأعمّ من شريك الباري»، كما قال الفاضلُ الشَّريفُ، لأنّ المُمتَنِعَ شركةُ الغير للباري في الوجوب الذاتيّ، لا الشريكُ، على ما حَقَّقْناه في مَوضِعٍ آخَرَ، فتَدبَّرْ. منه».

(٤) زاد في (ع): «صِدق الثبوتيِّ لموصوف في نفس الأمر فرع ثبوت الوصف»، وهو تكرار لِمَا سيأتي.

(٥) في (ع): «فلا نُسلِّم»، وهو خطأ.

لا يُقالُ: يَنتَقِضُ ما ذكَرْتُم بصِدقِ الحكم الثُّبوتيِّ بالمَحْمولِ على ما صَدَقَ عليه مَفْهومُ المَعْدوم المُطلَقِ، أي: الذي لا وجودَ له أصلاً؛ لا في الخارج ولا في الذِّهْن[١].

لأنـا نقولُ: ثَبِّتِ[٢] العَرْشَ ثمَّ انقُشْ[٣]، فإنّ مَبْنى انتِقاضِ الدليلِ المَذْكورِ بما ذُكِرَ على صِدْقِ الحكم الإيجابيِّ بمَحْمولٍ ثُبوتيٍّ على ما لا وجودَ له أصلاً، وذلك غيرُ مُسلَّم.

بل نقولُ: إنّه باطِلٌ بحُكْم المُقدِّمةِ الضروريّةِ القائلة: إنّ ثُبوتَ وَصْفٍ ثُبوتيٍّ لموصوفٍ في نَفْسِ الأمرِ فَرْعُ ثبوتِ المَوْصوفِ فيه، فما ذُكِرَ في مَعرِضِ النَّقْضِ مُصادِفٌ في الحقيقةِ لتلكَ المُقدِّمةِ الضروريّة، فلا يَستَحِقُّ الجواب.

وبتَقْريرِنا الدَّليلَ المَذْكورَ ظهَرَ ما في تَقْريرِ القوم إيّاهُ مِنَ الاستِدراكِ، حيثُ ذكروا فيه تَصَوُّرَنا ما لا وجودَ لهُ في الخارج، وحُكْمَنا عليه بأحكام ثُبوتيّةٍ صادِقة[٤]. وقد عرَفْتَ أنّ مَبْنى الاستِدلالِ على الوَجْهِ المَذْكورِ على عِلمِنا بصِدقِ تلكَ الأحكام، ولا دَخْلَ فيه لِتَصْديقنا بها وتَصَوُّرِنا لأطرافِها.

(١) هذا الإيرادُ مذكور في «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٥٩) أو (٢/ ١٧١) بحاشيتَيْه، مع الإجابة عنه بغير ما هنا.

(٢) كذا في النُّسختَين، وهو أصحُّ من «أثبِتْ» على ما هو مشهور.

(٣) في (م): «نقِّش»، والمُثبَت من (ع).

(٤) انظر: «حكمة العين» للكاتبي (ص: ١٩) مع «شرحه» لميرك البخاري، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٤٦ و٣٤٧)، و«المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للسَّيِّد الشريف الجرجاني (١/ ٢٥٨) أو (٢/ ١٧٠ ـ ١٧١) بحاشيتَيْه.

وتَبيَّنَ(١) اندِفاعُ ما قِيلَ(٢) مِن أنه: «إنْ أُريدَ بالثُّبوتيّةِ: الثابتةُ(٣) في الخارج، فلا نُسلِّمُ صِدْقَها على ما لا وجودَ له في الخارج، كيفَ ولو ثبتَ ذلكَ(٤) لَزِمَ كونُ المَحْكوم عليه مَوْجوداً في الخارج»(٥)، وهوَ خِلافُ المَفْروض.

وأيضاً لا يَتِمُّ التَّقْريبُ؛ إذ حينَئذٍ لا حاجةَ إلى الوجودِ(٦) الذِّهنيِّ.

«وإنْ أُريدَ بها: الثابتةُ في الذِّهْنِ ـ أو الثابتةُ في أحدِهما(٧) ـ كانَ ذلك مُصادَرةً على المطلوب»(٨).

ومَنْ قَصَرَ في التَّرْديدِ على ذلك القِسمَينِ الأوَّلَينِ مِنَ الأقسام الثَّلاثةِ المَذْكورة(٩)، فقد قَصَّرَ في تَقْريرِ الإيراد، كما لا يَخفى على ذوي الرَّشاد.

وإنّما قُلْنا في تَقْريرِ ما ذُكِرَ: «كيفَ ولو ثبَتَ ذلكَ»، ولم نَقُلْ ـ كما قالَه ذلكَ

---

(١) معطوف على «ظهر» الوارد في بداية الفقرة السابقة، أي: وبتقريرنا الدليل المذكور ظهر ما في تقرير القوم...، وتبيَّن اندفاع ما قيل... إلخ.

(٢) على حاشية (م): «السَّيِّد». يعني: الشريف الجرجاني.

(٣) في (ع): «الثانية»، وهو تصحيف.

(٤) لفظ السَّيِّد الشريف هنا: «كيف ولو سُلِّمَ»، وسيتكلَّمُ عليه المُصنِّف.

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٠ ـ ٢٦١) أو (٢/ ١٧٦ ـ ١٧٧) بحاشيتَيْه.

(٦) في (ع): «الموجود».

(٧) ما بين علامتي الاعتراض من زيادةِ المُصنِّف على كلام السَّيِّد الشريف، وسيُبيِّن وجهَ هذه الزيادة.

(٨) نقله الشريف الجرجانيُّ في «شرح المواقف» (١/ ٢٦١) أو (٢/ ١٧٧) بحاشيتَيْه، وذكر جواباً عنه مغايراً لِـمَا هنا.

(٩) وهو أن يكون المراد من الأحكام الثبوتية: الثابتةَ في الذهن، أو الثابتةَ في الخارج، أو الثابتة في أحدهما.

المُقصِّرُ[١] ـ: «كيفَ ولو سُلِّمَ» إلخ، لأنَّ مَدارَ لُزومِ ما ذُكِرَ مِن كونِ المَحْكومِ عليه مَوْجوداً في الخارجِ على ثُبوتِ ما ذُكِرَ، لا على تَسْليمِهِ؛ إذْ تَسْليمُ الشيءِ قد يُوجَدُ بدونِ ثُبوتِهِ، وذلكَ ظاهر.

وما قيلَ[٢] مِن أنه: «إنْ أُريدَ أنها ثابتة في الخارج للمَوْضوعِ المَذْكورِ فهوَ ممنوع، كيفَ ولو صَحَّ ذلكَ كانَ المَوْضوعُ مَوْجوداً في الخارج.

وإنْ أُريدَ أنّها ثابتةٌ له في الذِّهْنِ ـ أو في أحدِهما[٣] ـ كانَ ذلك فَرْعاً لِوجودِ المَوْضوعِ في الذِّهْنِ، فيكونُ مُصادَرةً على المَطْلوب»[٤].

أمّا وَجْهُ اندِفاعِ الأوّلِ[٥] فلأنّا فسَّرْنا المُرادَ مِنَ الثُّبوتيّةِ، فلم يبقَ مجالُ الإيرادِ، وقد عرَفْتَ في المُقدِّمةِ الثالثةِ فائدةَ تَقْييدِ المَحْمولِ[٦] بذلكَ القَيْد.

وأمّا وَجْهُ اندِفاعِ الثاني[٧] فلأنّا عيَّنّا أنّ المُرادَ أنّها ثابتةٌ في نَفْسِ الأمرِ، وبيَّنّا أنّ ذلكَ مُوجَبُ صِدْقِ الحكمِ الإيجابيِّ، وفائدةُ تَقْييدِ الحكمِ بالإيجابيِّ قد مَرَّ بيانُها في

---

(١) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجاني.

(٢) معطوف على «ما قيل» في قوله الوارد قبل نحو أربع فقرات: «وتبيَّن اندفاع ما قيل...»، فالتقدير: وبتقريرنا الدليل المذكور ظهر...، وتبيَّن اندفاع ما قيل...، وتبيَّن أيضاً اندفاع ما قيل... إلخ.

(٣) ما بين علامتي الاعتراض من زيادةِ المُصنِّف على كلام السَّيِّد الشريف، كما سلف في مِثلِه قريباً مع بيان وجهه.

(٤) نقله الشريف الجرجانيّ في «شرح المواقف» (١/ ٢٦١) أو (٢/ ١٧٨) بحاشيتَيْه، وذكر جواباً عنه مغايراً لِـمَا هنا.

(٥) أي: القيل الأول، وهو ما نقله المُصنِّف عن السَّيِّد الشريف آنفاً.

(٦) في (ع): «المجهول».

(٧) أي: القيل الثاني، وهو المُتقدِّم آنفاً المذكور أخيراً.

المُقدِّمةِ الثالثةِ، فتَذكَّرْ. ومَعْنى كونِ الثُّبوتِ في نَفْسِ الأمرِ: عَدَمُ تَوقُّفِهِ على اعتبارِ مُعتَبِرٍ وفَرْضِ فارِضٍ، فلا يعودُ التَّـرْديدُ المَذْكورُ فيه.

فإنْ قُلتَ: أليسَ الثُّبوتُ في نَفْسِ الأمرِ بالمَعْنى المَذْكورِ مُنحَصِراً بالوجودِ في الخارجِ والوجودِ في الذِّهْنِ، فللتَّـرْديدِ المَذْكورِ مجالُ العَوْدِ فيه.

قلتُ: نعم، إنه مُنحَصِرٌ فيهما، لكنْ لا يَلزَمُ منه أنْ يجبَ علينا تَعْيينُ واحِدٍ منهما بالإرادةِ، حتّى يَلزَمَ أحَدُ المَحْذورَينِ المَذْكورَين.

«واعتَـرَضَ على الدليلِ المَذْكورِ الإمامُ الرازيُّ بمَنْعِ صِدْقِ الحكمِ الإيجابيِّ على ما لا وجودَ له في الخارجِ بمَحْمولٍ ثُبوتيٍّ، بل كلُّ ما يَصدُقُ عليه الحكمُ المَذْكورُ فله وجودٌ غائبٌ عنّا، وذلكَ المَحْكومُ عليه:

إمّا قائمٌ بنفسِهِ كما يقولُه أفلاطونُ، فإنّه ذهَبَ إلى أنه لا بُدَّ في كُلِّ طبيعةٍ نَوْعيّةٍ مِن شَخْصٍ مُجرَّدٍ باقٍ أزليٍّ أبديّ، وما استَدَلَّ بهِ أرسطو على بُطْلانِ هذا الرأيِ غيرُ صَحيحٍ، فيكونُ الاحتِمالُ قائماً، فبَطَلَ ما ذكرتُموهُ مِنَ الدَّليلِ»[١].

وسنَفرُغُ بإذنِ الله تعالى لِتَحْقيقِ ما نُقِلَ عن أفلاطونَ في هذا المَقامِ[٢].

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِفِ»: «ولو حُمِلَ قولُ أفلاطونَ هاهُنا على ما نُقِلَ عنه مِن أنّ صُوَرَ مَعْلوماتِ الله تعالى قائمةٌ بذواتِها، يجوزُ أنْ يكونَ في مَظْهَرِ الذِّهْنِ»[٣].

وقـد نبَّهـتُ فـي المُقدِّمـةِ الثانيـةِ علـى أنّ الوجـودَ الذِّهْنـيَّ لا بطريـقِ القيـام،

---

(١) انظر: «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٤ ـ ١٧٥) بحاشيتَيْه، بتصرُّف.

(٢) في خاتمة الرسالة.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٠) أو (٢/ ١٧٥) بحاشيتَيْه.

وإنّما يكونُ مُناسِباً لِمَا نحنُ فيه أنْ لو كانَ فيه على نَحْوِ وجودِها في الخارج.

«أو قائمٌ بغيرِه[١] كما يقولُه الحكماءُ، فإنّ صُوَرَ جميع المَفْهوماتِ مُرتَسِمةٌ عندَهم في العَقْلِ الفعّالِ»[٢]، لا لأنه عندَهم مَبدَأُ الحوادِثِ في عالَمِنا هذا، فلا بُدَّ أنْ يَرتَسِمَ فيه صُوَرُ ما يُوجِدُه، كما تَوهَّمَه الفاضِلُ الشَّريفُ[٣]، لأنه مَنْظورٌ فيه؛

أمّا أولاً فلأنّ قولَه: «إنَّ العقلَ الفعّالَ مَبدَأُ الحوادِثِ في عالَمِنا هذا» خِلافُ مَذهَبِ المُحققِينَ مِنَ الحكماءِ، على ما صَرَّحَ به الفاضِلُ الطوسيُّ، حيثُ قالَ في «شرح الإشاراتِ» بعدَ التَّفْصيلِ المُشبِعِ[٤] في كيفيّةِ صُدورِ العُقولِ والأجرامِ الفَلَكيّةِ ونُفوسِها عنِ المَبدَأ: «وإنّما أطنَبْنا القولَ فيه لأنّ أكثرَ الفُضَلاءِ الذينَ لم يَتعمَّقوا في الأسرارِ الحِكميّةِ قد تحيَّروا في هذه المسألةِ، وأقدَمُوا لجَهْلِهم بها على تجهيلِ المُتقدِّمينَ مِنَ الحكماءِ والتَّشْنيعِ عليهم، وقد شنّعَ عليهم أبو البركاتِ البَغْداديُّ[٥] بأنهم نَسَبوا المَعْلولاتِ التي في المَراتِبِ الأخيرةِ إلى المُتوسِّطةِ، والمُتوسِّطةِ إلى

---

(١) قوله: «قائم بغيره» معطوف على: «قائم بنفسه» الوارد قبل ثمانية أسطر في قوله: «إما قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون».

(٢) انظر: «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٤ ـ ١٧٥) بحاشيتَيه، بتصرُّف.

(٣) في «شرح المواقف» (١/ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٥) بحاشيتَيه.

(٤) في (ع): «بعد تفصيل المسمع»!

(٥) هو العلامة الفيلسوف الطبيب هبة الله بن علي بن مَلْكا البَلَديّ (نحو ٤٨٠ ـ نحو ٥٦٠)، المُلقَّب بأوحد الزمان، كان يهوديّاً ثم أسلم في آخر عُمُرِه، وكان برع في الحكمة إلى الغاية، ويُقال: إنه ادَّعى أنه نال رتبة أرسطو فيها، وكان فيه كِبْرٌ، وله مُصنَّفات، منها: «المعتبر». انظر: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقِفطيّ (ص: ٢٥٦)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/ ٤١٩)، و«الأعلام» للزركلي (٨/ ٧٤).

العاليةِ، والواجِبُ أنْ يُنسَبَ الكُلُّ إلى المَبدَأِ الأوّل، وتُجعَلَ المَراتِبُ شروطاً مُعِدّةً لإفاضتِهِ تعالى.

وهذه مُؤاخَذةٌ تُشبِهُ المُؤاخَذاتِ اللّفْظيّة، فإنّ الكُلَّ مُتّفِقونَ على صُدورِ الكلِّ منه جَلَّ جَلالُه، وأنّ الوجودَ مَعْلولٌ له على الإطلاقِ، فإنْ تَساهَلوا في تَعاليمِهم وأسنَدُوا مَعْلولاً إلى ما يَليهِ، كما يُسنِدُونَه إلى العِلَلِ الاتِّفاقيّةِ والعَرَضيّةِ وإلى الشُّروطِ وغيرِ ذلك، لم يَكُنْ ذلك منهم مُنافياً لِمَا أسَّسُوا وبَنَوْا مسائلَهم عليه»[1]. إلى هنا كلامُه.

وأمّا ثانياً فلأنّ التّعْليلَ المَذْكورَ على تَقْديرِ تمامِهِ قاصِرٌ عنِ المَطْلوبِ، لأنّ مُوجَبَه ارتسامُ صُوَرِ الحوادِثِ في العَقْلِ الفعّالِ، والمُدَّعى ارتسامُ صُوَرِ جميع المَفْهوماتِ فيه[2].

وأمّا ثالثاً فلأنّ مَبْنى تَفْريع قولِهِ: «فلا بُدَّ أنْ يَرتَسِمَ فيه صُوَرُ ما يُوجِدُه» على أنّ صورةَ الصّادِرِ لا بُدَّ أنْ تَرتَسِمَ في المَصدَرِ، ولا صِحّةَ لِذلكَ المَبْنى؛ إذْ يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ تَرتَسِمَ صورةُ العَقْلِ الأوّلِ في ذاتِ الباري[3]، تعالى عن ذلكَ عُلُوّاً كبيراً، واللّازِمُ فاسِدٌ بالاتّفاق.

بل لأنه[4] عندَهم خِزانةٌ للنُّفوسِ النّاطِقةِ الإنسانيّةِ، ومُوجَبُ ذلكَ أنْ يكونَ صُوَرُ المَفْهوماتِ كلِّها مُرتَسِمةً فيه.

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات» للنّصير الطوسي (٣/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

(٢) هذا الإيرادُ مذكورٌ في «حاشية» العلامة حسن جلبي على «شرح المواقف» (٢/ ١٧٥)، مع الإجابة عنه، فليُنظَر.

(٣) في (ع): «ذات الوجوب»، وهو خطأ.

(٤) معطوف على قوله قبلُ: «لا لأنه عندهم مبدأ الحوادث».

والجوابُ عنه[١] ـ على ما ذُكِرَ في «المَواقِفِ» و«شرحِهِ» ـ: «أنّ المُرتَسِمَ في العَقْلِ الفعّالِ: إنْ كانتِ الهُوِيّاتِ لَزِمَ تحقُّقُ هُوِيّةِ المُمتَنِعِ في الخارجِ، وأنه سَفْسَطةٌ ظاهِرةُ البُطْلانِ، وإنْ كانتِ الصُّوَرَ والماهيّاتِ الكُلِّيّةَ فهوَ المُرادُ بالوجودِ الذِّهْنيِّ؛ إذْ غَرَضُنا إثباتُ نَوْعٍ مِنَ التَّميُّزِ للمَعْقولاتِ التي هيَ الماهيّاتُ الكُلِّيّةُ هوَ غيرُ التَّميُّزِ بالهُوِيّةِ الذي نُسمِّيهِ بالوجودِ الخارجيِّ، سواءٌ اختَرَعَ الذِّهْنُ تلكَ المَعْقولاتِ، فيكونُ ذلكَ النَّوعُ مِنَ التَّميُّزِ في ذِهنِنا، أو لاحَظَها مِن مَوضِعٍ آخَرَ كالعَقْلِ الفعّالِ، فيكونُ ذلكَ النَّوعُ مِنَ التَّميُّزِ فيه»[٢].

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ إبطالَ هذا الاحتمالِ ـ وهوَ أنْ يكونَ المُرتَسِمُ في العَقْلِ الفعّالِ الهُوِيّاتِ ـ مُتَضمِّنٌ لإبطالِ الاحتمالِ الآخَرِ الذي بَناهُ[٣] على ما نُقِلَ عن أفلاطون، فلذلكَ لم يَذكُرْ إبطالَه مُستَقِلّاً.

والفاضِلُ الشريفُ لِعَدَمِ تَنبُّهِهِ لذلكَ قالَ في «شرحِهِ للمَواقِفِ»: «وإنّما لم يَتعرَّضْ لِقيامِ ما نَتَصوَّرُه بنفسِهِ، لأنّ بُطْلانَه أظهَرُ، والحاصِلُ أنّ تلكَ الأمورَ المَحْكومَ عليها إذا كانتْ مُمتَنِعةَ الوجودِ في الخارجِ لم يُمكِنْ أن يكونَ لها وجودٌ أصيلٌ[٤]؛ لا قائمةً بنفسِها ولا بغيرِها، فوَجَبَ أنْ يكونَ لها وجودٌ ظِلِّيٌّ[٥]

(١) أي: عن جواب الرازيّ عن استدلال القائلين بالوجود الذهنيّ، فيكون الجوابُ الآتي تأييداً للاستدلال المذكور على الوجود الذهنيّ.

(٢) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٦) بحاشيتَيْه.

(٣) أي: الإمام الرازيّ، وهو أن يكون المَحْكومُ عليه بحكم إيجابيّ قائماً بنفسه.

(٤) في (ع): «أصلًا».

(٥) في (ع): «كلّي».

في قـوّةٍ درّاكـةٍ، سـواءٌ كانـتْ هـيَ النَّفْـسَ النّاطِقـةَ أو آلتَهـا مِـن القُـوى البَدَنيّـةِ أو مُجـرَّداً آخَـرَ غيرَهـا[١]، وهوَ المَطْلـوب»[٢].

[الدَّليلُ الثاني ومناقشتُه]

ومنها ـ أي: مِنَ الوجوهِ التي استَدَلَّ بها المُثبِتونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ على مَذهَبِهم ـ: هوَ[٣] أنْ يُقالَ: مِنَ المَفْهوماتِ ما هوَ كُلِّـيٌّ، وكلُّ مَوْجودٍ في الخارجِ فهوَ مُتَشخِّصٌ[٤].

وهذا استِدلالٌ بثبوتِ نَفْسِ المَفْهومِ الكُلِّـيِّ، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ اعتِبارِ المُعتَبِرِ وفَرْضِ الفارِضِ، على تَحقُّقِ الوجودِ الذِّهْنيّ.

وتَفْصيلُه: أنّ مِنَ المَفْهوماتِ التي ليسَـتْ مِن مُختَـرَعاتِ العَقْلِ ما هوَ كُلِّـيٌّ، كمَفْهـومِ الإنسـانِ والحيـوانِ وغيـرِ ذلـكَ، فـلا بُـدَّ لـه مِن تَقـرُّرٍ وثُبـوتٍ فـي نَفْسِ الأمـرِ، وليـسَ ذلـكَ الثُّبـوتُ فـي الخـارجِ، لأنّ كُلَّ مَوْجودٍ فـي الخارجِ مُتَشـخِّصٌ مُتَعيِّـنٌ فـي حَدِّ ذاتِهِ، بحيـثُ يَمتَنِعُ فَرْضُ اشتِراكِهِ، فتَعيَّـنَ ثبوتُه في مَظهَـرٍ آخَرَ غيرِ الخـارجِ، فثبَـتَ المَطْلوب.

وبهذا التَّقْريرِ تَبيَّنَ أنه لا حاجةَ في تمشيةِ هذا الوَجْهِ إلى مُلاحَظةِ ثبوتِ وَصْفِ الكُلِّيّةِ لمفهومِ الكُلِّـيِّ، وإلى اقتِضائِهِ ثبوتَ مَوْصوفِها؛ بناءً على ما تَقرَّرَ مِن أنّ ثُبوتَ وَصْفٍ لموصوفٍ فَرْعُ ثبوتِ المَوْصوفِ، حتّى يَلزَمَ رجوعُه إلى الوَجْهِ الأوّلِ، كما

---

(١) في «شرح المواقف»: «سواء كانت هي النفسَ الناطقةَ أو غيرَها»، ويبدو أنّ المُصنِّفَ تصرَّفَ في النَّقل.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٠)، أو (٢/ ١٧٦) بحاشيتَيْه.

(٣) كذا في النُّسختين، وحذف «هو» أجود.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٤٧)، و«المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦١) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٢/ ١٧٨ ـ ١٧٩) بحاشيتَيْه.

تَوهَّمَه الفاضِلُ الشريفُ حيثُ قالَ في بيانِ المُقدِّمةِ القائلة: «مِنَ المَفْهوماتِ ما هوَ كُلِّيٌّ»: «أي: مُتَّصِفٌ بالكُلِّيَّةِ التي هيَ صِفةٌ ثُبوتيَّةٌ، فلا بُدَّ أنْ يكونَ المَوْصوفُ بها مَوْجوداً»[١].

ثمَّ اعتَرَضَ عليه بـ«أنّ الكُلِّيَّةَ صِفةٌ سَلْبيَّةٌ، لأنّها عَدَمُ المَنْعِ مِن فَرْضِ الشركةِ، وإنْ سُلِّمَ كونُها ثُبوتيَّةً كانتْ داخِلةً في الاستِدلالِ الأوّلِ، فلا وَجْهَ لجَعْلِها استِدلالاً على حِدَةٍ»[٢].

فدائرةُ اعتِراضِهِ على الفَهْمِ، لا على المَفْهوم.

على أنّ الاعتِراضَ الأوّلَ إنّما يَرِدُ ـ على تَقْديرِ أنْ يكونَ[٣] الوَجْهُ المَذْكورُ على ما فَهِمَه ـ أنْ لو أُريدَ بالكُلِّيَّةِ التي استُدِلَّ بثُبوتِها لِـمَوْصوفِها على ثبوتِ مَوْصوفِها: مَعْنى عَدَمِ المَنْعِ مِن فَرْضِ الشركةِ، وذلكَ غيرُ لازِمٍ؛ إذْ يجوزُ أنْ يُرادَ بها مَعْنى المُطابقةِ للأفرادِ المُتكثِّرةِ على الوَجْهِ الذي قُرِّرَ في مَوضِعِه، أو مَعْنى النِّسْبةِ المُتشابِهةِ إلى أمورٍ كثيرةٍ بها يَحمِلُ العَقْلُ حامِلَها على واحِدٍ واحِدٍ مِن تلكَ الأُمورِ، على ما حُقِّقَ في مَحلِّهِ أيضاً، ولا خفاءَ في أنّ هذَينِ المَعْنيَينِ صِفتانِ ثُبوتيّتانِ لِـمَفْهومٍ كُلِّـيّ.

فتمَّ الاستِدلالُ المَذْكورُ سالِـماً عنِ الاعتِراضِ المَنْعيِّ[٤].

وتَقْريرُ الدَّليلِ الثاني على الوَجْهِ الذي ذكَرْناهُ مَسْطورٌ في «شرح الصَّحائِفِ» للسَّيِّدِ السَّمَرقَنديِّ، وفي «مَراصِدِ المَقاصِدِ» لأثيرِ الدِّينِ الأبهَريِّ[٥].

---

(١) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٨ ـ ١٧٩) بحاشيتَيه.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيه.

(٣) زاد في (ع): «تقرير»، وإسقاطُها أَوْلى.

(٤) في (ع): «المنفيّ»، وهو تصحيف.

(٥) العلامـة المنطقـيُّ المُفضَّـل بن عمر الأبهـريّ السَّـمَرقَنديّ (ت ٦٦٣)، له مُصنَّفـات، منها: «هداية =

فإنْ قُلتَ: أليسَ يَتَّجِهُ على هذا الوَجْهِ ما ذكَرَه الفاضِلُ المَذْكورُ[1] مِن «أنّ دَعْوى الضَّـرورةِ في كَوْنِ الحقائقِ الكُلِّيَّةِ أنفُسِها مَوْجودةً غيرُ مَسْموعةٍ. نعم، أفرادُ هذه الحقائقِ مَوْجودةٌ في الخارج»[2]؟

قلتُ: لا، إذْ لا نقولُ في تَقْريرِهِ ـ كما قالَه ذلكَ الفاضِلُ ـ: «للحَقائقِ الكُلِّيَّةِ كالإنسانِ مَثَلاً وجودٌ بالضَّـرورةِ، وليسَ في الأعيانِ، بل في الأذهان»[3]، حتّى يَتَّجِهَ ما ذُكِر.

بل نقولُ ـ كما نبَّهْناكَ عليه فيما سَبَقَ ـ: إنّ المَفْهوماتِ على نَحوَيْنِ:

أحدُهما: تابِـعٌ لاختِراعِ العَقْلِ لا تَحقُّقَ له في حَدِّ ذاتِهِ، بل تحقُّقُه بمُجرَّدِ فَرْضِ العَقْلِ واعتِبارِه.

والآخَرُ: غيرُ تابعٍ له، بل له تَحقُّقٌ في حَدِّ ذاتِهِ، سواءٌ اعتبَـرَه العَقْلُ وفَرَضَه أو لا.

والحقائقُ الكُلِّيَّةِ للأشياءِ مِن هذا القَبيلِ.

وإذا تَقرَّرَ بمُوجَبِ هذا الفَرْقِ بينَه وبينَ النَّحْوِ الأوّلِ: أنّ لها ثُبوتاً في حدِّ نفسِها، فلا بُدَّ لها مِن ثُبوتٍ في مَظهَرٍ، وإذْ ليسَ في الخارجِ؛ لِـما ذُكِرَ فيما سَبَقَ، فتَعيَّنَ أنه في الذِّهْن.

= الحكمـة» فـي الفلسـفة، و«تنزيل الأفـكار في تعديل الأسـرار» فـي المنطق، واشـتهر مختصره في المنطق المُسـمّى «إيسـاغوجي» جـدّاً. انظر: «الأعلام» للزركلـي (٧/ ٢٧٩).

(١) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيْه.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيْه. وأصلُه للكاتبي في «حكمة العين» (ص: ٢٠) مع «شرحه» لميرك البخاريّ.

ولو سُلِّمَ أنه يَتَّجِهُ عليه ما ذكَرَه، لكنْ لا يَبطُلُ به كونُه وَجْهاً مُستَقِلّاً، بخِلافِ ما اختارَه ذلكَ الفاضِلُ(١)، فالصَّوابُ تَقْريرُه على الوَجْهِ الذي اختَرْناه.

[الدَّليلُ الثالث ومناقشتُه]

ومنها ـ أي: مِنَ الوجوهِ التي تمسَّكَ بها المُثبِتونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ في إثباتِ مَذهَبِهم ـ: أنه لَوْلا الوجودُ الذِّهْنيُّ لم يُمكِنْ أخذُ القَضِيّةِ الحقيقيّةِ المَوْضوعِ(٢).

وهيَ ـ على ما مَرَّ في المُقدِّمةِ الرابعةِ ـ: التي حُكِمَ فيها على ما صَدَقَ عليه في نَفْسِ الأمرِ الكُلّيُّ الواقِعُ عُنواناً، سواءٌ كانَ مَوْجوداً في الخارجِ مُحقَّقاً أو مُقدَّراً أو لا يكونُ مَوْجوداً فيه أصْلاً.

والتّالي(٣) باطلٌ(٤).

أمّا المُلازَمةُ فظاهِرةٌ؛ إذْ على تَقْديرِ عَدَمِ تَحقُّقِ مَظهَرٍ آخَرَ للوجودِ في نَفْسِ الأمرِ لا يَصِحُّ الحكمُ في القَضِيّةِ على ما صَدَقَ عليه في نَفْسِ الأمرِ الكُلّيُّ الواقِعُ عُنواناً، لا(٥) بشَرْطِ كونِهِ مَوْجوداً في الخارجِ مُحقَّقاً أو مُقدَّراً، فلا يُمكِنُ أخذُ القَضيّةِ الحقيقيّةِ المَوْضوعِ.

---

(١) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ، وقد تقدَّم قريباً نَقْلُ اعتِراضِهِ على هذا الاستدلال بأنّ «الكُلّيّةَ صفةٌ سَلْبيّةٌ...، وإنْ سُلِّمَ كونُها ثبوتيّةً كانتْ داخِلةً في الاستدلالِ الأوّل، فلا وَجهَ لجعلِها استِدلالاً على حِدَة».

(٢) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٤٧)، و«المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٢) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيه.

(٣) وهو عدمُ إمكان أخذ القضية الحقيقية الموضوع.

(٤) انظر: «شرح المواقف» للجرجانيّ (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيه.

(٥) في (م): «إلا»، وهو خطأ.

وأمّا بُطلانُ التّالي فلأنّ القومَ يَستَعمِلونها مِن غيرِ نكير.

وصاحِبُ «المَواقِفِ» جمَعَ بينَ بيانِ المُلازَمةِ وبَيانِ التّالي، فقالَ: «(فإنّا إذا قُلْنا: المُمتَنِعُ مَعْدومٌ، فلا نُريدُ به أنّ المُمتَنِعَ) أي: ما صَدَقَ عليه المُمتَنِعُ (في الخارجِ مَعْدومٌ فيه قَطْعاً) أي: لا نُريدُ ذلكَ قَطْعاً؛ إذْ ليسَ في الخارجِ ما يَصدُقُ عليه المُمتَنِعُ أصلاً، (بل) نُريدُ به (أنّ الأفرادَ المَعْقولةَ للمُمتَنِعِ) أي: التي يَصدُقُ عليها المُمتَنِعُ في العَقْلِ (مِنَ الأفرادِ المَعْقولةِ مَعْدومٌ) أي: يَصدُقُ عليها في العقلِ بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ أنها مَعْدومةٌ في الخارجِ، فلو لم يَكُنْ للمُمتَنِعِ أفرادٌ مَعْقولةٌ مَوْجودةٌ في العقلِ لم يَصدُقْ عليها الحكمُ الإيجابيّ»[1].

ولا وَجْهَ لهذا البيانِ؛ إذْ حينَئذٍ يعودُ هذا الوَجْهُ إلى الوَجْهِ الأوّلِ، على ما اعتَرَفَ به نفسُه، حيثُ قالَ: «وهذا بالحقيقةِ عائدٌ إلى الأوّلِ»[2]، لأنّ حاصِلَه حينَئذٍ ـ على ما ذكَرَه الشارحُ الفاضِلُ[3] ـ: «أنّ قولَنا: المُمتَنِعُ مَعْدومٌ في الخارجِ، قَضِيّةٌ صادِقةٌ، وليسَتْ خارجيّةً، بل حقيقيّةٌ مُفسَّرةٌ بما ذكَرْنا، لا بما اشتَهَرَ مِن أنّ الحكمَ فيها على الأفرادِ الخارجيّةِ فقط مُحقَّقةً أو مُقدَّرةً، فلَوْلا أنْ يكونَ للمُمتَنِعِ فَرْدٌ مَوْجودٌ[4] في الذِّهْنِ لم يَصدُقْ هذا الحكمُ الإيجابيّ في هذه القَضِيّةِ الحقيقيّةِ»[5].

---

(١) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠) بحاشيتَيْه. وما هو خارج الهلالين فهو من «شرحه» للجرجانيّ.

(٢) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠) بحاشيتَيْه.

(٣) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجاني.

(٤) على حاشية (م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عبارةُ الفاضل المذكور: «أفراد موجودة»، ولا يخفى ما فيها. منه».

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠) بحاشيتَيْه.

وأيضاً يَرِدُ عليه: أنّ مَفهومَ العَدَم أمْرٌ سَلْبيٌّ[١]، وقد مَرَّ أنّ الحكمَ الإيجابيّ إنّما يَقتَضي صِدْقُه وجودَ المَوْضوع إذا كانَ المَحْمولُ أمراً ثُبوتيّاً.

ولو قيلَ في تَقْريرِ ما ذُكِرَ: فلو لم يَكُنْ للمُمتَنِع فَرْدٌ مَوْجودٌ في نَفْسِ الأمرِ لم يَتحقّقْ فيه ما يَصدُقُ عليه الوَصْفُ الكُلّيُّ الواقِعُ عُنواناً، ولا بُدَّ مِن تَحقُّقِهِ في صِدْقِ القَضِيّة؛ لم يَرِدْ عليهِ ما ذُكِرَ؛ إذْ لا تكونُ خُصوصيّةُ المَحْمولِ مُنظوراً إليه.

لا يُقالُ: ذلكَ الوَصْفُ الواقِعُ عُنواناً أيضاً أمْرٌ سَلْبيٌّ، فلا يَتَوقّفُ صِدْقُه على تَحقُّقِ ذلكَ الأمرِ في نفسِه.

لأنّا نقولُ: وَصْفُ الامتِناع ليسَ كالعَدَم، فإنّه ـ سواءٌ فُسِّرَ باقتِضاءِ الذاتِ العَدَمَ أو بضرورةِ كيفيّةِ نِسْبتِهِ إليه ـ مَفْهومٌ ثُبوتيٌّ، بخِلافِ العَدَم، فإنّه رَفْعُ الوجودِ وسَلْبُه.

بقِيَ هاهُنا شيءٌ واحدٌ، وهوَ أنهم صَرَّحوا بأنّ العدَمَ كالوجودِ مِنَ المَعْقولاتِ الثانيةِ، وصَرَّحوا أيضاً بأنّ المَعْقولاتِ الثانيةَ مِن عَوارِضِ الماهيّةِ بشَرْطِ الوجودِ الذِّهْنيّ.

فبحُكْم هاتَيْنِ المُقدِّمتَينِ ثبَتَ أنّ المَعْدومَ لا يَصدُقُ على الشيءِ إلّا بعدَ وجودِهِ في الذِّهْنِ وثُبوتِهِ في نَفْسِ الأمرِ، فما ذكَرَه الفاضِلُ المَذْكورُ[٢] مِن «أنّ مَفهومَ العَدَم أمْرٌ سَلْبيٌّ»[٣] لا يَقتَضي وجودَ المَوْضوع: ليسَ بذاك.

---

(١) انظر أيضاً: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠) بحاشيتَيه. وشرحه العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٢/ ١٨٠)، فقال: «فيكون قولنا: الممتنعُ معدوم، مُوجِبةً سالبةَ المحمول، فلا تقتضي وجودَ الموضوع». وبه تَتَّضِحُ تتمّةُ العبارة عند المُصنِّف.

(٢) أي: السَّيِّد الشريف الجرجاني.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠) بحاشيتَيه.

والجوابُ عنِ الدَّليلِ الثالثِ على الوَجْهِ الذي قرَّرْناه: هوَ أنّا لا نُسلِّمُ بُطْلانَ التّالي[1]، واستِعمالُ القوم القَضِيّةَ الحقيقيّةَ على المَعْنى المَذْكورِ مَبْنيٌّ على ثُبوتِ الوجودِ الذِّهْنيِّ عندَهم، وعَدَمِ انحِصارِ الوجودِ في نَفْسِ الأمرِ في الوجودِ الخارجيِّ، فلا مجالَ للتَّمسُّكِ في إثباتِهِ بذلكَ الاستِعمالِ، وإلّا يَلزَمُ المُصادَرةُ على المَطْلوب.

وكأنّ الفاضِلَ الشَّريفَ غافِلٌ عن هذا، حيثُ قالَ في «شرحِهِ للمَواقِفِ»: «وقد يُقالُ: لَوْلا الوجودُ الذِّهْنيُّ لبَطَلَتِ الحقيقيّةُ المُوجِبةِ الكُلِّيّة، كقولِكَ: كلُّ مُثلَّثٍ تُساوي زواياهُ قائمتَينِ؛ إذْ ليسَ الحكمُ فيها مَقْصوراً على الأفرادِ الخارجيّة، بل يَتَناوَلُ ما عَدَاها مِنَ الأفرادِ التي يَصدُقُ عليها المَوْضوعُ في نَفْسِ الأمرِ، فلو لم يَكُنْ لِمَا عَدَاها وجودٌ ذِهْنيٌّ لم يَصدُقْ عليها الحكمُ الإيجابيّ»[2]، حيثُ نَقَلَهُ بعدَ الرَّدِّ على الوَجْهِ السّابقِ ذِكرُه، ولم يَرُدَّ عليه.

وهذا الوَجْهُ ما ذكَرَه صاحِبُ «التَّجْريدِ»[3] بقولِهِ: «وهوَ يَنقَسِمُ إلى الذِّهْنيِّ والخارجيِّ، وإلّا لبَطَلَتِ الحقيقيّةُ»[4]، إلّا أنّ الفاضِلَ المَذْكورَ[5] تَصرَّفَ فيه بزيادةِ قَيْدَي الإيجابِ والكُلِّيّةِ، زاعِماً أنّ اللّازِمَ حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ عَدَم تَحقُّقِ الوجودِ الذِّهْنيِّ ـ بُطْلانُ الحقيقيّةِ المُقيَّدةِ بهذَينِ القَيدَينِ، لا الحقيقيّةِ مُطلَقاً.

---

(١) وهو عدم إمكان أخذِ القضية الحقيقيّة الموضوع.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦٢)، أو (٢/ ١٨٠ ـ ١٨١) بحاشيتَيه.

(٣) النَّصير الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٤) «تجريد العقائد» للطوسيّ (١/ ٢٠٦) بشرح الأصفهانيّ، أو (ص: ١٢) بشرح القوشيّ.

(٥) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

ولقد أصابَ في اعتبارِهِ قَيْدَ الإيجابِ، وذلكَ ظاهِرٌ، ولكنَّه أخطأَ في اعتبارِهِ قَيْدَ الكُلِّيَّةِ؛ لِمَا نبَّهتُ عليه فيما تَقدَّمَ مِنْ أنه على تَقْديرِ عَدَم تَحقُّقِ الوجودِ الذِّهْنيِّ لا تَتَحقَّقُ القَضِيَّةُ الحقيقيَّةُ بالمَعْنى المَذْكورِ أصلاً، لانحِصارِ صِدْقِ العُنوانِ في نَفْسِ الأمرِ على الأفرادِ الخارجيَّة.

قالَ بعضُ الفُضَلاءِ[1] في «شرحِ التَّجْريدِ» في بيانِ المُلازَمةِ المَذْكورة: «لأنه لو لم يَكُنِ الوجودُ الذِّهْنيُّ لانحَصَرَ الوجودُ في الخارجيّ، فالأحكامُ الإيجابيَّةُ الصادِقةُ في القَضايا الحقيقيَّةِ على ما ليسَ له وجودٌ في الخارج باطِلةٌ، ضرورةَ أنَّ صِدْقَ الإيجابِ الحَمْليِّ بثُبوتِ المَحمولِ للمَوْضوع، وإذا لم يَكُنْ للشيءِ ثُبوتٌ لم يُتَصوَّرْ ثُبوتُ المَحْمولِ له، لأنّ ثُبوتَ شيءٍ لآخَرَ يَتَوقّفُ على ثُبوتِ الآخَرِ في نفسِه، فتكونُ القَضايا الحقيقيّةُ باطِلةً، لكنّ القَضِيّةَ الحقيقيّةَ بالمَعْنى الذي ذكَرْناه مُعتبَرةٌ[2] عندَ المُحقِّقين.

ويَرِدُ عليه: أنّ اللّازِمَ ممّا ذُكِرَ بُطْلانُ الحقيقيّة[3] التي لا وجودَ لموضوعِها في الخارج، لا بُطْلانُ كلِّ الحقيقيّاتِ، ليلزمَ عدمُ تحقُّقِ هذا القِسمِ مِنَ القضايا، كما هوَ مُدَّعاهُ، فيجبُ أنْ يَخُصَّ الدَّعْوى بالكُلِّيّةِ منها، فهوَ كما أنه مَخْصوصٌ بالمُوجِبةِ مَخْصوصٌ بالكُلِّيّة، حتّى يكونَ مَعْنى الكلام: لم تَتَحقَّقِ القَضِيّةُ الحقيقيّةُ المُوجِبةُ الكُلِّيّةُ[4]، فإنّ الحكمَ في الحقيقيّةِ الكُلِّيّةِ على جميع ما هوَ فَرْدٌ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، سواءٌ كانَ ذلكَ الفَرْدُ مَوْجوداً في الخارج أو لا.

---

(١) وهو العلامة علاء الدِّين القوشيّ (ت ٨٧٩)، صاحب «الشرح الجديد للتجريد».

(٢) في النُّسختين: «معتبر»، والتصويب من «الشرح الجديد للتجريد».

(٣) من قوله: «بالمعنى الذي ذكرناه» إلى هنا، سقط من (م).

(٤) من قوله: «حتى يكون معنى الكلام» إلى هنا، سقط من (م).

فإذا قلتَ: كلُّ مُثلَّثٍ زواياهُ مُساويةٌ[١] لقائمتَينِ، كانَ الحكمُ مُتناوِلاً لجميع ما صَدَقَ عليه في نَفْسِ الأمرِ أنه مُثلَّثٌ، لا مَقصوراً على المُثلَّثاتِ المَوْجودةِ في الخارج في أحَدِ الأزمنةِ، بل يَتناولُها ويَتَناوَلُ ما عَدَاها ممّا لم يُوجَد في شيءٍ مِنَ الأزمنةِ أصلاً؛ مِنَ الأفرادِ التي يَصدُقُ المُثلَّثُ عليها في حَدِّ أنفسِها، لكنَّ الحكمَ على ما ليسَ مَوْجوداً في الخارج باطِلٌ؛ لِمَا بيَّنَّاهُ آنِفاً، فالقَضايا الكُلِّيَّةُ الحقيقيَّةُ باطِلة»[٢]. إلى هُنا كلامُه.

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ مَبْنى ما ذكَرَه[٣] في تَقْريرِ الاستِدلالِ المَذْكورِ والرَّدِّ عليه وتَصْحيحِهِ بالتَّخْصيصِ: عَدَمُ الفَرْقِ بينَ بُطْلانِ القضيَّةِ الحقيقيَّةِ وكذِبِها، فإنَّ تمشيةَ الكلامِ في المَقاماتِ الثلاثةِ[٤] على الثاني[٥]، وعبارةَ المُصنِّفِ[٦] صَريحةٌ في الأوَّل[٧].

ومَعْنى بُطْلانِها عدمُ تَحقُّقِ هذا القِسمِ مِنَ القضيَّةِ، لا[٨] لأنَّ اعتبارَها حينَئذٍ خاليةً عنِ الفائدة، كما سَبَقَ إلى بعضِ الأوهام[٩]، بل لأنه حينَئذٍ لا يُمكِنُ أخذُ

---

(١) في (م): «متساوية».

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٢).

(٣) أي: القوشيُّ.

(٤) وهي: تقريرُ الاستدلال، والرَّدُّ عليه، وتصحيحُه بالتخصيص.

(٥) وهو كَذِبُ القضية الحقيقية.

(٦) يعني: النَّصيرَ الطوسيَّ صاحبَ «التجريد».

(٧) وهو بطلانُ القضية الحقيقية.

(٨) سقط من (ع): «لا»، ولا بدَّ من إثباته.

(٩) على حاشية (م): «جلال». يعني: الدَّوّانيّ. ولم أقف عليه في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ، فلعلّه في إبرازةٍ أخرى منها، كما سلف التنبيهُ عليه.

الوَصْفِ العُنوانيِّ على الوَجْهِ المَذْكورِ في مَعْناها المُعتبَرِ، والخلوُّ عنِ الفائدةِ فَرْعُ إمكانِ اعتبارِها.

ثمَّ إنَّ الفاضِلَ المَذْكورَ[١] لم يَدْرِ[٢] أنَّ مُوجَبَ قولِهِ: «فإنَّ الحكمَ في الحقيقيَّةِ الكُلِّيَّةِ على جميعِ ما هوَ فَرْدٌ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، سواءٌ كانَ ذلكَ الفَرْدُ مَوْجوداً في الخارجِ أو لا»: أنْ يكونَ الحكمُ في الحقيقيَّةِ الجزئيَّةِ على بعضِ ما هوَ له فَرْدٌ بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ، سَواءٌ كانَ ذلكَ الفَرْدُ مَوْجوداً في الخارجِ أو لا، وعلى تَقْدِيرِ أنْ لا يكونَ الوجودُ الذِّهْنيُّ يَبطُلُ هذا الحكمُ أيضاً.

فمَنشَأُ ما ذكَرَه في الإيرادِ المَذْكورِ عَدَمُ الفَرْقِ بينَ الجزئيَّةِ الحقيقيَّةِ والجزئيَّةِ الخارجيَّةِ، وعلى تَقْديرِ القولِ بتَحقُّقِ هذا القِسمِ مِنَ القضيَّةِ لا بُدَّ مِنَ الفَرْقِ بينَهما.

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذْكورُ[٣]: «أو نقولُ: مَعْنى قولِهِ: «بَطَلَتِ الحقيقيَّة» أنه مِنَ القَضايا [الحقيقيَّةِ] ما نَعلَمُ أنه صادِقٌ، ويَلزَمُ على ذلكَ التَّقْديرِ أنْ لا يكونَ صادِقاً، فإنَّ قولَنا: «اجتِماعُ النَّقيضَيْنِ مُستَلزِمٌ لكلٍّ منهما، ومُغايِرٌ لاجتماعِ الضِّدَّينِ» قضيَّةٌ حقيقيَّةٌ صادِقةٌ، فلَوْلا أنْ يكونَ لاجتماعِ[٤] النَّقيضَينِ[٥] أفرادٌ مَوْجودةٌ في الذِّهْنِ، لم يَصدُقْ هذا الحكمُ الإيجابيُّ في هذه القضيَّةِ الحقيقيَّةِ»[٦].

---

(١) أي: العلامة علاء الدين القوشيّ.

(٢) في (ع): «يرد»، وهو خطأ.

(٣) أي: القوشيّ.

(٤) في (ع): «اجتماع»، وسقطت العبارة من (م)، والتصويب من «شرح التجريد».

(٥) من قوله: «مستلزم لكل منهما» إلى هنا، سقط من (م).

(٦) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٢).

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ تَقريرَ الاستِدلالِ على هذا الوَجْهِ صَريحٌ في عَدَمِ الفَرْقِ بينَ بُطْلانِ تلكَ القضيّةِ على المَعْنى المَذْكورِ آنِفاً وعَدَمِ صِدْقِها، والفَرْقُ ظاهِرٌ، على ما نبَّهتُ عليه آنِفاً.

ثمَّ قالَ: «اعلَمْ أنّ هذا الدَّليلَ راجِعٌ في الحقيقةِ على ما استَدَلُّوا به في المشهورِ، وهوَ أنـّا نَحكُمُ بأمورٍ ثُبوتيّةٍ على ما لا وجودَ له في الخارجِ أحكاماً صادِقةً، فلا بُدَّ أنْ يكونَ مَوْضوعُها ثابِتاً في الجُمْلةِ، وإذْ ليسَ في الخارجِ فهوَ في الذِّهْنِ، وسيَـرِدُ في بَحْثِ ثُبوتِ المَعْدوم زيادةُ كلام في هذا المَقام»[1]. انتَهى.

وقد عرَفْتَ أنّ ما ذكَرَه مِن رجوعِ هذا الدَّليلِ إلى الدَّليلِ المَشْهورِ على تَقْديرِ تمشيةِ الكلام على لُزوم عَدَم صِدْقِ القضيّةِ الحقيقيّة، وأمّا على تَقْديرِ تمشيتِهِ على لُزوم بُطْلانِها بالمَعْنى المَذْكورِ آنِفاً فلا يَلزَمُ المَحْذورُ المَذْكور.

نعم، يَتَّجِهُ مَنعُ بُطلانِ التّالي على الوَجْهِ الذي قرَّرْناهُ فيما سَبَقَ، فتَذكَّرْ.

والكلامُ الذي وَعَدَه هذا: «لو تمَّ أنّ مَعْنى الإيجابِ هوَ الحكمُ بثبوتِ أمرٍ لآخَرَ، وأنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له، لا يَنفَعُ الحكماءَ في إثباتِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، وذلكَ لأنـّا نَعلَمُ قَطْعاً أنّ اجتماعَ النَّقيضَيْنِ مُحالٌ، وشريكَ الباري تعالى مُمتَنِعٌ، ولو لم يُوجَدْ ذِهْنٌ وقُوّةٌ مُدرِكةٌ، فبحُكْمِ المُقدِّمةِ الأُولى[2] يكونُ هذا حُكْماً بثبوتِ الاستِحالةِ لاجتماع النَّقيضَيْنِ وشريكِ الباري على تَقْديرِ عَدَمِ قُوّةٍ مُدرِكةٍ، وبحُكْم المُقدِّمةِ الثانيةِ[3] يَلزَمُ ثبوتُ اجتماع النَّقيضَيْنِ وشريكِ الباري على هذا التَّقْديرِ، فيَلزَمُ ثبوتُ المُمتَنِع في الخارج.

---

(١) «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢ ـ ١٣).

(٢) وهي: أنّ معنى الإيجاب هو الحكمُ بثبوتِ أمرٍ لآخر.

(٣) وهي: أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له.

وأيضاً فإنّ مِنَ الأحكام ما هوَ صحيحٌ، أي: حقٌّ وصِدْقٌ، وليسَ ذلكَ إلا بمُطابقتِها للنِّسْبةِ الخارجيّة، ولمّا كانَ مَعْنى النِّسبةِ الحُكْميّةِ بحُكْم المُقدِّمةِ الأُولى ثُبوتَ المَحْمولِ للمَوْضوع، فيجبُ في المِثالَيْنِ المَذْكورَيْنِ أنْ تكونَ الاستِحالةُ ثابتةً لاجتماع النَّقيضَيْنِ وشريكِ الباري في الخارج، ليَتَحقَّقَ هناكَ نِسْبتانِ: الحُكْميّةُ والخارجيّةُ، ويُتَصوَّرَ بينَهما مُطابقةٌ، وبحُكْم المُقدِّمةِ الثانيةِ ـ على ما مَرَّ ـ يَلزَمُ ثبوتُ اجتماع النَّقيضَيْنِ وشريكِ الباري في الخارج.

وما قيلَ مِن «أنّ صِحّةَ الحكم مُطابقتُه لِـمَا في العَقْلِ الفعّالِ، فإنّ صُوَرَ جميع الكائناتِ وأحكام المَوْجوداتِ والمَعْدوماتِ بأسْـرِها مُرتَسِمةٌ فيه» باطلٌ[١] قَطْعاً، لأنّ كلَّ واحِدٍ مِنَ العُقَلاءِ يَعرِفُ أنّ قولَنا: اجتماعُ النَّقيضَيْنِ مُحالٌ، حقٌّ وصِدْقٌ، معَ أنه لم يَتَصوَّرِ العقلَ الفعّالُ أصْلاً[٢]، فَضْلاً عنِ اعتِقادِ ثبوتِهِ وارتِسام صُوَرِ الكائناتِ فيه، بل معَ أنه يُنكِرُ ثبوتَه، على ما هوَ رأيُ المُتكلِّمين[٣].

وأيضاً لو كانَ كذلك لَوَجَبَ أنْ لا يَحكُمَ أحدٌ بصِحّةِ حُكْم، حتّى يَعلَمَ أنّ ما في العقلِ الفعّالِ على أيِّ وَجْهٍ مِنَ السَّلْبِ والإيجاب، ومَنْ له بذلك؟! اللّهُمَّ إلا أنْ يُقالَ: إنّ ما في العقلِ الفعّالِ مُوافِقٌ لِمَا اقتَضَتْهُ البَدِيهةُ والبُرهانُ، فبذلكَ يُعلَمُ»[٤]. إلى هُنا كلامُه.

ولا يَخفى ما فيه مِن وجوهِ الخلَلِ والفساد، على مَنْ جَعَلَ[٥] طبعَه على السَّلامةِ والسَّداد:

---

(١) سقط من (ع): «باطل».

(٢) سقط من (ع): «مع أنه لم يتصور العقل الفعّال أصلًا».

(٣) هذه الفقرة أفادها القوشيّ من «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٩٤).

(٤) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ١٦).

(٥) في (م): «على ما جيل»!

مِنها: أنّ العِلْمَ القَطْعيَّ بـ «اجتماع النَّقيضَيْنِ مُحالٌ، وشريكِ الباري مُمتَنِعٌ، ولو لم يُوجَد ذِهْنٌ وقوّةٌ مُدرِكةٌ» لا يَدُلُّ على ثبوتِ الاستِحالةِ لهما على تَقْديرِ عَدَم ذِهْنٍ وقوّةٍ مُدرِكةٍ، حتّى يَلزَمَ أنْ يكونَ ثبوتُهما لهما في الخارج؛ إذْ يجوزُ أنْ لا يكونَ العِلْمُ المَذْكورُ مُطابقاً للواقِعِ، فإنّ كونَه قَطْعيّاً لا يَقتَضي مُطابقتَه للواقِعِ، إنّما المُقتَضي لها كونُه يَقينيّاً، وهوَ غيرُ مُسلَّمٍ، فإنّ «المُرادَ بالقوّةِ المُدرِكةِ: ما يَشمَلُ المَبادِئَ العاليةَ مُطلَقاً، وعلى تَقْديرِ انتِفائِها لا يَتَحقّقُ شيءٌ مِنَ الأشياءِ بنَحْوٍ مِن أنحاءِ التَّحقُّقِ، فلا يَتَحقّقُ اتِّصافُه بشيءٍ مِنَ الأشياءِ أصلاً»[1].

ومنها: أنّا سَلَّمْنا أنّ صِدْقَ الأحكام بمُطابقتِها للنِّسْبةِ الخارجيّة، لكنّ «المُرادَ بالخارج هنا: الخارجُ عنِ المَشاعِرِ المُدرِكةِ، ولا يَلزَمُ خروجُه عن جميع القُوى المُدرِكة»[2].

ومنها: أنه قالَ: «فإنّ صُوَرَ جميع الكائناتِ»، وكانَ حَقُّه أنْ يقولَ: «فإنّ صُورَ جميع المَفهومات»، والفَرْقُ بينَهما واضِح.

ومنها: أنّ قولَه: «إنّ كلَّ واحدٍ مِنَ العُقَلاءِ»... إلخ، مَنقوضٌ إجمالاً وتَفْصيلاً:

أمّا الأوّلُ[3] فلأنه «مِن قَبيلِ أنْ يُقالَ: كونُ المُشارِ إليهِ بـ «أنا» جَوهَراً مُجرَّداً باطِلٌ، لأنّ كلَّ واحدٍ مِنَ العُقَلاءِ يُشيرُ إليه بـ «أنا»، معَ أنه لم يَتَصوَّرِ الجوهرَ المُجرَّدَ أصلاً، بل معَ أنه يُنكِرُ ثبوتَه، على ما هوَ رأيُ المُتكلِّمين.

---

(١) ما ميَّزتُه بعلامتي التنصيص مستفادٌ من «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٦).

(٢) وهذا مستفادٌ من «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٦) أيضاً.

(٣) وهو نقضُه إجمالًا.

ويُقالَ[١]: كونُ الزَّمانِ مِقْدارَ حَرَكةِ الفَلَكِ باطِلٌ، لأنّ كلَّ واحدٍ يُقسِّمُ الزَّمانَ إلى أجزائِهِ، معَ عَدَمِ تَصَوُّرِهم الفَلَكَ، فَضْلاً عن تَصَوُّرِ حركتِهِ ومقدارِها[٢].

إلى غيرِ ذلكَ مِنَ النَّظائرِ التي لا تَخفى شناعتُها[٣] على مَنْ له أدنى تمييز[٤]»[٥].

وأمّا الثاني[٦] فلأنّ اللّازِمَ للمعرفةِ المَذْكورةِ أنْ يَتصوَّرَ العقلَ الفعّالَ مِن حيثُ إنّه أمرٌ يُعتبَرُ في صِحّةِ الحكم مُطابقتُه لِمَا فيه، ولا يَلزَمُ أنْ يَتصوَّرَه بكُنْهِهِ، ولا بكونِهِ عَقْلاً فعّالاً، ولا أنْ يَتَصوَّرَ كيفيةَ حصولِ الحكم فيه، وكيفيّةَ المُطابقةِ بينَهما.

ومَنْ قالَ[٧] في تَقْريرِ هذا النَّقْض: «قولُه: «معَ أنه لم يَتَصوَّرِ العقلَ الفعّالَ» ممنوعٌ، فإنّه قد يَتَصوَّرُه بهذا الوَجْهِ، وهوَ أنه الواقِعُ ونَفْسُ الأمرِ ومُطابِقُ الصَّوادِقِ، وإنْ لم يَتَصوَّرْهُ بخُصوصيّةِ كونِهِ عَقْلاً ومَحلّاً لارتسامِ صُوَرِ الكائناتِ، ثمَّ يَدُلُّ البُرهانُ على أنّ المُتصوَّرَ بهذا الوَجْهِ هوَ العقلُ المُتَّصِفُ بتلكَ الصِّفاتِ، كما في إثباتِ النَّفْسِ والزَّمانِ وغيرِهما مِنَ المَطالِبِ

---

(١) قولُه: «يُقال» معطوفٌ على «يُقال» الوارد في قوله: «فلأنه من قبيل أن يُقال... إلخ».

(٢) لفظ الدَّوّانيّ: «لأنّ كلَّ واحد يُقسِّم الزمانَ إلى أجزاء، مع عدم تصوُّرهم مقدار حركة الفَلَك»، والمُصنِّف تصرَّف فيه.

(٣) في (ع): «بشاعتها».

(٤) على حاشية (م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دَخَلٌ لجلال، حيثُ قال: «لا تخفى شناعتُها على مَنْ خاض تيّار بحارِ الحِكمة». منه».

(٥) الفقراتُ الثلاثُ مستفادةٌ من «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٦).

(٦) وهو نقضُه تفصيلًا.

(٧) وهو العلامةُ الجلالُ الدَّوّانيّ.

الحِكميّة»[١]، لم يُصِبْ[٢] في قولِهِ: «ومُطابِقُ الصّوادِقِ»، لأنّ مُطابِقَها ما فيه مِنَ الصُّوَرِ، لا نفسُه، ولم يُحسِنْ في قولِهِ: «ثمَّ يَدُلُّ البُرهانُ»، فإنّ حَقَّه أنْ يقولَ: «إلى أنْ يَدُلَّ البُرهانُ» إلخ.

ومنها[٣]: أنه قالَ: «فَضْلاً عنِ اعتِقادِ ثبوتِهِ وارتِسامِ صُوَرِ الكائناتِ فيه»، ولا يَذهَبُ[٤] عليكَ أنه لا دَخْلَ هنا لارتسامِ صُوَرِ الكائناتِ فيه، إنّما الدَّخْلُ لارتسامِ صُوَرِ الأحكامِ فيه، فحَقُّه أنْ يَقولَ: «وارتسام صُوَرِ الأحكام»[٥].

ومنها: أنّ قولَه: «لو كانَ كذلكَ لوَجَبَ أنْ لا يَحكُمَ أحَدٌ حتّى يَعلَمَ» إلخ، ممنوعٌ، فإنّ اللّازِمَ حينَئذٍ أنْ لا يُصيبَ أحدٌ في حُكمِهِ بصِحّةِ حُكْمٍ حتّى يَعلَمَ أنّ ما في العَقْلِ الفعّالِ على أيِّ وَجْهٍ مِنَ الإيجابِ والسَّلْبِ، لا أنْ لا[٦] يَحكُمَ بها حتّى يَعلَمَ ذلكَ، والفَرْقُ بينَ اللّازِمَينِ واضِحٌ.

ومنها: أنّ قولَه: «ومَنْ لهُ ذلكَ؟!» مَنْظورٌ فيه، لأنّ مَظِنّةَ الصُّعوبةِ العِلْمُ بكيفيّةِ العِلْمِ المَذْكور، لا نفسُه، وذلكَ لأنه لا بُعْدَ في[٧] حُصولِ العِلْمِ بما في العقلِ الفعّال،

---

(١) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٦).

(٢) قوله: «لم يُصِبْ» هو خبرُ «مَنْ» الوارد في قوله في بداية الفِقرة: «ومَنْ قال في تقرير هذا النقض...» إلخ.

(٣) أي: ومن وجوه الخلل والفساد في كلام القوشيّ المُتقدِّم نَقْلُه، وهو الوجهُ الخامس، وقد طال الفاصلُ بينه وبين الأربعة التي قبله.

(٤) في (ع): «ولا يخفى».

(٥) سقط من (م): «فيه، فحقه أن يقول: وارتسام صور الأحكام».

(٦) في (ع): «لئلا» بدلًا من «لا أن لا»، وهو خطأ.

(٧) في (ع): «وذلك أنه بعد»، وهو خطأ.

إنّما البُعْدُ في العِلم بأنّ ذلكَ العِلْمَ عِلمٌ بما في العقلِ الفعَّال. والقائلُ المَذْكورُ[١] لم يُفرِّق بينَهما، فقالَ ما قال!

ثمَّ إنّ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ» جوابٌ قويٌّ عمّا أورَدَه، فلا وَجْهَ لِتَضعيفِهِ على طريقِ التَّحكُّم.

وأمّا ما قيلَ[٢]: «قولُه: «فيَلزَمُ ثبوتُ المُمتَنِعِ في الخارجِ» ممنوعٌ، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ لو لم يَكُنِ التَّقْديرُ المَذْكورُ مُحالاً؛ إذْ لو كانَ مُحالاً جازَ أنْ يكونَ ثبوتُه على ذلكَ التَّقْديرِ في القوّةِ المُدرِكةِ، لأنّ المُحالَ قد يَستَلزِمُ نَقيضَه، كما في تَقْديرِ عَدَمِ الزَّمانِ، فإنّه يَستَلزِمُ وجودَه، كما قُرِّرَ في مَوضِعِه. وإذا أُريدَ بالقوّةِ المُدرِكةِ: ما يَشمَلُ المَبادِئَ العاليةَ، فلا شكَّ في استِحالتِهِ»[٣]، فمَدْفوعٌ[٤] بأنّ ما اشتَهرَ فيما بينَهم مِن «أنّ المُحالَ جازَ أنْ يَستَلزِمَ المُحالَ» ليسَ كُلّيّاً جارِياً في جميعِ الصُّوَرِ، بل مشروطٌ بأنْ لا يَتَضمَّنَ لإبطالِ المُلازَمةِ البيِّنة.

فلذلكَ نَجزِمُ بِصِدْقِ بعضِ القضايا الشَّرْطيّةِ مِن مُقدَّمٍ كاذِبٍ وتالٍ صادِقٍ، كقَوْلِنا: إنْ كانَ الإنسانُ حماراً كانَ ناهِقاً، وقَوْلِنا: إنْ كانتِ الثّلاثةُ زَوْجاً انقسَمَتْ إلى المُتساوِيَين. ولو لا ذلكَ الاشتِراطُ، بل كانَ الاستِلزامُ المَذْكورُ على إطلاقِهِ جائزاً عندَ العَقْلِ، لكانَ ذلكَ التَّجْويزُ منه قادِحاً في الجَزْمِ المَذْكور[٥].

---

(١) وهو القوشيّ.

(٢) وهو قولُ الدَّوّانيّ.

(٣) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٦).

(٤) قوله: «فمدفوع» هو جوابُ «أما» الوارد في قوله في بداية الفقرة: «وأما ما قيل... إلخ».

(٥) انظر: «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٩/ ب)، بتصرُّف.

ولا خفاءَ في أنّ استِلزامَ المُحالِ المَذْكورِ ـ وهوَ عَدَمُ جميعِ القُوى المُدرِكةِ ـ ثبوتَ المُمتَنِعِ في القوّةِ المُدرِكةِ[1] مِن قَبيلِ ما يَتضمَّنُ إبطالَ المُلازَمةِ البيِّنةِ، لأنّ عدَمَ ثبوتِ شيءٍ ـ مُمتَنِعاً كانَ أو غيرَه ـ في القوّةِ المُدرِكةِ لازِمٌ لِعَدَمِ القُوى المُدرِكةِ بأسْرِها لُزوماً بيِّناً، فلا جوازَ له عندَ العقلِ الصَّحيحِ بحُكْمِ الشَّرْطِ المَذْكورِ آنِفاً.

فإنْ قُلتَ: أليسَ الخُلْفُ اللّازِمُ في بعضِ البراهينِ الخُلْفيّة على تَقْديرِ عَدَمِ المُدَّعى عَينَه؟

قلتُ: ذلكَ وَهَمٌ سَبَقَ إلى فَهْمِ كثيرٍ مِنَ الفُضَلاءِ، منهم الفاضِلُ الشَّريفُ، على ما صَرَّحَ به في بَحْثِ حُدوثِ الأجسامِ مِنَ «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح التَّجْريد»[2]، فإنّ اللّازِمَ في[3] مَظانِّ ذلكَ الوَهَمِ أحدُ المَحْذورَينِ أو المَحْذوراتِ لا بعَيْنِه، ولكنْ لـمّا كانَ كلُّ واحدٍ منها عَيْنَ المُدَّعى أمكَنَ لهم وَضْعُه مَوضِعَ اللّازِمِ المُعيَّنِ بإبطالِ غيرِه إظهاراً لكمالِ الفسادِ في المَلْزوم.

وقد أوضَحْنا ذلكَ في تَقْريرِ البُرهانِ الخُلْفيِّ على قِدَمِ العالَمِ مِن طُرُقِ[4] الحكماءِ، فيما عَلَّقْناهُ على «تهافُتِ الفَلاسِفة»[5]، والحالُ في البُرهانِ الخُلْفيِّ على استِحالةِ عَدَمِ الزَّمانِ بعدَ وجودِهِ أو قبلَه أيضاً كذلكَ، فإنّ اللّازِمَ حينَئذٍ أحدُ أمورٍ؛

---

(١) سقط من (ع): «ثبوت الممتنع في القوة المدركة».

(٢) أي: «الشرح القديم للتجريد» للشمس الأصفهانيّ.

(٣) من قوله: «حدوث الأجسام» إلى هنا، سقط من (ع).

(٤) في (ع): «ومن طرق»، وفي (م): «من طرف»، والمُثبَتُ مُلفَّقٌ منهما.

(٥) للعلامة خواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣)، وللمُصنِّف تعليقةٌ عليه، كما في «كشف الظنون» (١/ ٥١٣).
وتقدَّم التعريفُ بخواجَهْ زاده وبكتابه المذكور في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

واحِدُها الزَّمانُ[١]، لا وجودُ الزَّمانِ بعَيْنِهِ[٢]، كما لا يَخفى على مَنْ تأمَّلَ فيه.

ومِن هُنا تَبيَّنَ فسادُ قولِهِ[٣]: «كما في تَقْديرِ عَدَمِ الزَّمانِ، فإنّه يَستَلزِمُ وجودَه، كما تَقرَّرَ في مَوضِعِه»، فإنّ المُقرَّرَ في مَوضِعِه ما حَقَّقْناهُ، لا ما تَوهَّمَه غافِلاً عن مُسامحتِهم لِمَصلَحةٍ بيَّنّاها آنِفاً، ومُسامحتُهم في مِثالِ هذا صارَتْ مَنشأً لِـمَا اشتَهرَ فيما بينَهم: أنّ المُحالَ جازَ أنْ يَستَلزِمَ المُحالَ، وإنْ كانَ نَقيضَه.

ثمَّ قالَ ذلكَ الفاضِلُ[٤]: «بل نقولُ: لو صَحَّتْ هاتانِ المُقدِّمتانِ[٥] لَزِمَ مِن صِحّتِهما بُطْلانُ المُقدِّمةِ الأُولى[٦]...

بيانُ ذلكَ أنّا نقولُ: لا يجوزُ أنْ نُثبِتَ أمراً لأمرٍ، لأنه لو ثبَتَ (أ) مَثَلاً لـ (ب) لثبَتَ ثبوتُه، وإلّا انتَفَى، وبانتِفائِهِ يَنتَفي (أ) عن (ب)، فيَصدُقُ الحكمُ بأنّ ثبوتَه ثابتٌ، وذلكَ حُكْمٌ بثُبوتِ الثُّبوتِ الثاني للثُّبوتِ الأوّلِ بحُكْمِ المُقدِّمةِ الأُولى، فيَتَحقّقُ هناك ثُبوتٌ ثالثٌ، ونَنقُلُ الكلامَ إليه حتّى يَترَتّبَ ثُبوتاتٌ غيرُ مُتَناهِية.

---

(١) من قوله: «بعد وجوده أو قبله» إلى هنا، سقط من (ع).

(٢) في (ع): «لا بعينه».

(٣) أي: قول الدَّوّانيّ.

(٤) أي: العلامةُ القوشيّ.

(٥) وهما: أنّ معنى الإيجاب هو الحكمُ بثبوتِ أمرٍ لآخر، وأنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له. وهذا هو ترتيبُهما فيما سبق من كلام القوشيّ، ولفظُه في «شرحه على التجريد» (ص: ١٦): «مدار ما استدلُّوا به على مُقدِّمتَين: إحداهما: أنّ معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمر لأمر، وثانيهما: أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المُثبَت له»، وقد تقدَّم نقلُه عند المُصنِّف قبل بضع صفحات بلفظ: «لو تمَّ أنّ مَعْنى الإيجاب هوَ الحكمُ بثبوتِ أمرٍ لآخَرَ، وأنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له». وإنما أطلتُ في بيان ذلك مع ظهوره لإشكالٍ سيأتي في كلام المُصنِّف قريباً، وأبيِّنُه هناك.

(٦) وهي: أنّ معنى الإيجاب هو الحكمُ بثبوتِ أمرٍ لآخر.

ولا يُمكِنُ الجوابُ بأنّ هذا تَسَلسُلٌ في الأُمورِ الاعتباريّة، ويَنقَطِعُ بانقِطاعِ الاعتبارِ، لأنـّا نَدَّعي في كلِّ مِن تلكَ الثُّبوتاتِ أنه ثابتٌ في نَفسِ الأمرِ، ولو لم يَكُنْ[1] فَرْضُ فارِضٍ ولا اعتِبارُ مُعتَبِرٍ، بل ولو لم تَكُنْ قوّةٌ مُدرِكةٌ [في العالم، وذلك حُكمٌ بثُبوتِ الثُّبوتِ اللّاحِقِ للثُّبوتِ السّابِقِ على تَقْديرِ عَدَم قُوّةٍ مُدرِكة][2]، فبحُكْمِ المُقدِّمةِ الثانيةِ[3] يَقتَضي تَحقُّقَ الثُّبوتِ السّابِقِ[4] على هذا التَّقْدير، ونَنقُلُ الكلامَ إلى الثُّبوتِ اللّاحِقِ حتّى يَلزَمُ تحقُّقُه أيضاً، وهكذا يَلزَمُ التَّسَلسُلُ في الأُمورِ المُتحقِّقةِ في خارجِ القوّةِ المُدرِكة، وذلكَ تَسَلسُلٌ باطِلٌ ببُرهانِ التَّطْبيقِ[5] الذي هوَ العُمْدةُ في إثباتِ الصّانِعِ تعالى.

ولا مَخلَصَ إلا بالتَّشبُّثِ بما قيلَ مِن أنّ ثُبوتَ أمرٍ لأمرٍ إنّما يَقتَضي ثُبوتَ المُثبَتِ له إذا كانَ ثُبوتاً خارجيّاً، أعني: ثُبوتَ الأعراضِ لِمَحالِّها، وأمّا الثُّبوتُ بمَعْنى الحَمْلِ فلا يَقتَضي ذلك.

أو بما قيلَ مِن أنّ مَعْنى الإيجابِ أنّ ما صَدَقَ عليه المَوْضوعُ هوَ ما صَدَقَ عليه المَحْمولُ، مِن غيرِ أنْ يكونَ هناكَ ثبوتُ أمرٍ لأمرٍ وتحقُّقُه له، وإنّما ذلكَ بحَسَبِ العِبارةِ، وعلى اعتبارِ الوجودِ الذِّهْنيّ»[6]. هذا كلامُه.

---

(١) أي: ولو لم يُوجَد ولم يَتحقّق، فالفِعلُ «يكن» هنا تامّ.

(٢) ما بين حاصرتين سقط من النُّسختين، واستدركتُه من «شرح التجريد» للقوشيّ.

(٣) وهي أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له.

(٤) في (م): «الثابت»، والمُثبَتُ من (ع)، وهو المُوافِقُ لِمَا في «شرح التجريد» للقوشيّ.

(٥) في (م): «التكليف»، وهو تصحيف.

(٦) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٧).

أرادَ بالثُّبوتِ ثُبوتَ (ب) بثُبوتِهِ له[١]، لا ثبوتَ ثُبوتِهِ في نفسِه، حتّى يَتَّجِهَ أنْ يُقالَ: «لا يَلزَمُ مِن انتِفاءِ ثُبوتِ (ب) انتِفاءُ (ب)، حتّى يَلزَمَ انتِفاءُ (أ) عنه، لجوازِ أنْ يكونَ الثُّبوتُ أمراً غيرَ ثابتٍ في نفسِهِ ثابِتاً لغيرِه، وهوَ (ب)، كما في الوجودِ وغيرِهِ مِنَ المَحْمولاتِ التي هيَ غيرُ مَوْجودةٍ في أنفُسِها[٢]».

ولا شكَّ أنّ انتِفاءَ ثُبوتِ ثُبوتِ (ب) بهذا المَعْنى مُستَلزِمٌ لانتِفاءِ (ب)، ضرورةَ أنه إذا انتَفَى ثُبوتُ الثُّبوتِ عن (ب) لم يَكُنْ ثابِتاً؛ إذْ لا مَعْنى لكونِ (ب) ثابِتاً إلّا بثُبوتِ الثُّبوتِ له؛ بناءً على المُقدِّمةِ الأُولى.

وتَوْضيحُه: أنه لو ثبتَ (أ) لـ (ب) لكانَ (ب) ثابتاً بحُكْم المُقدِّمةِ الثانية، وذلكَ يَستَلزِمُ ثبوتَ ثُبوتِ (ب)، أي: له، لا في نفسِهِ؛ إذْ لا مَعْنى لِكونِ (ب) ثابتاً إلّا ذلكَ بحُكْم المُقدِّمةِ الأولى، وذلكَ بحُكْم المُقدِّمةِ الثانيةِ يَستَلزِمُ ثبوتَ مَوْضوعِ هذه القضيّةِ الذي هوَ الثُّبوتُ، فيكونُ الثُّبوتُ ثابِتاً في نفسِه.

ثمَّ لا مَعْنى لذلكَ إلّا بثُبوتِ الثُّبوتِ الثاني للثُّبوتِ الأوَّلِ بحُكْم المُقدِّمةِ الأُولى، فيَلزَمُ أنْ يكونَ الثُّبوتُ الثاني ثابتاً بحُكْم المُقدِّمةِ الثانيةِ، وهكذا.

فظهَرَ أنّ التَّسَلسُلَ في الثُّبوتاتِ الثابتةِ في أنفُسِها بدليل ثبوتِ كلٍّ من تلك الثُّبوتاتِ بما هوَ سابِقٌ عليه، مَثَلاً في المَرتَبةِ الأُولى: ثُبوتُ (ب) في نفسِهِ ثابتٌ في نفسِهِ[٣] لأنه ثابتٌ لِغيره، وهوَ (ب)، ثمَّ ثبوتُ ذلكَ الثُّبوتِ في نفسِهِ ثابتٌ في نفسِه لأنه ثابِتٌ لِغيرِه، وهوَ ثبوتُ (ب).

---

(١) في (م): «أراد بثبوت ثبوت (ب) بثبوت ثبوته له».

(٢) من قوله: «ثابتاً لغيره» إلى هنا، سقط من (ع).

(٣) سقط من (م): «ثابت في نفسه»، ولا بُدَّ منه.

فاندَفعَ الإيراد، وظهَرَ المُراد.

وفيه[١] بَحثٌ مِن وجوه:

أحدُها: أنه لا دَخْلَ للمُقدِّمةِ الأُولى في ثُبوتِ أنه «لا مَعْنى لِكونِ (ب) ثابتاً إلّا بثُبوتِ ثبوتِ (ب) له»، ضرورةَ أنّ المَوْصوفَ بشيءٍ لا يكونُ مَوْصوفاً به إلّا بثُبوتِ ذلكَ الشيءِ له، سواءٌ كانَ مَعْنى الإيجابِ هوَ الحكمَ بثُبوتِ أمرٍ لآخَرَ أو لا. فالمُقدِّمةُ الأُولى أجنبيّةٌ في هذا المَقام، لا تأثيرَ لها في تمشيةِ الكلام.

نعم، لو قيلَ: لا[٢] يجوزُ أنْ يكونَ مَعْنى الإيجابِ الحكمَ بثُبوتِ أمرٍ لآخَرَ، وإلّا لَزِمَ أنْ لا يَصدُقَ حُكْمٌ إيجابيٌّ أصلاً؛ لِلُزومِ التَّسلسُلِ المُحالِ[٣] على الوَجْهِ الذي مَرَّ ذِكرُه؛ لكانَ له وَجْهٌ، كما لا يَخْفى.

وثانيها: أنه لا دلالةَ فيما ذُكِرَ مِن لُزوم التَّسلسُلِ المُحالِ على تَقْديرِ صِحّةِ تَينِكَ المُقدِّمتَينِ على أنْ يكونَ مَنشأُ الفسادِ هوَ المُقدِّمةَ الأُولى بعَيْنِها، فإنّ المَحْذورَ المَذْكورَ كما يَندَفِعُ على تَقْديرِ عَدَم صِحّةِ المُقدِّمةِ الأُولى كما تَوهَّمَه، كذلكَ يَندَفِعُ على تَقْديرِ عَدَم صِحّةِ المُقدِّمةِ الثانيةِ، فلا وَجْهَ لِقولِه: «لو صَحَّتْ هاتانِ المُقدِّمتانِ لَزِمَ مِن صِحَّتِهما بُطْلانُ المُقدِّمةِ الأُولى».

وثالثُها: أنّ الثُّبوتَ الخارجيَّ الذي يَقتَضي ثُبوتَ المُثبَتِ[٤] لهُ: أعمُّ مِن ثبوتِ الأعراضِ لِمَحالِّها، ضرورةَ أنّ ثبوتَ بعضِ الأُمورِ الاعتباريّةِ كالعَمى خارجيٌّ، وليسَ الثابتُ بهِ مِن قَبيلِ الأعراضِ، فلا وَجْهَ لِتَفسيرِ الثُّبوتِ الخارجيِّ بثُبوتِ الأعراض.

---

(١) أي: في كلام القوشيّ المُتقدِّم، لا في توضيحِهِ ودَفْعِ الإيراد المذكور عنه.

(٢) سقط من (ع): «لا».

(٣) زاد في (م): «الذي».

(٤) في (ع): «ثبوت الثبوت».

ورابعُها: أنّ ثبوتَ شيءٍ لآخَرَ على أيِّ وَجْهٍ كانَ، بلِ انتِسابَ شيءٍ إليه بأيِّ وَجْهٍ كانَ، يَقتَضي ثبوتَ ذلكَ الآخَرِ، ضرورةَ أنّ انتِسابَ الشيءِ إلى المَعْدوم المُطلَقِ مُحالٌ، فكونُ ما صَدَقَ عليه المَوْضوعُ هوَ ما صَدَقَ عليه المَحْمولُ يَستَلزِمُ وجودَه، كيفَ لا[1] والمَعْدومُ المُطلَقُ ليسَ هوَ هوَ، ولا شيئاً ما بالضَّرورةِ؟! فلا يُجدي شيءٌ[2] مِنَ الوجهَينِ المَذْكورَينِ بقولِهِ: «وأمّا الثُّبوتُ بمَعْنى الحَمْلِ فلا يَقتَضي ذلك»، وبقولِهِ: «إنّ مَعْنى الإيجاب أنّ ما صَدَقَ عليه المَوْضوعُ هوَ ما صَدَقَ عليه المَحْمولُ» إلخ.

وخامسُها: أنّ ثانيَ الوجهَينِ المَذْكورَينِ[3] لا يَصلُحُ مَخلَصاً عنِ الإيرادِ المَذْكورِ، كيفَ لا وفيه التِزامٌ لِفسادِ ثاني المُقدِّمتَين[4]؟!

وأمّا الوَجْهُ الأوّلُ[5] فمَبْناهُ على تَوْجيهِ المُقدِّمةِ الأُولى[6] بالتَّخْصيصِ،

(١) سقط من (ع): «لا».

(٢) في (ع): «شيئاً»، وهو خطأ.

(٣) وهو أن يُقال: إنّ معنى الإيجاب أنّ ما صدقَ عليه الموضوعُ هوَ ما صدقَ عليه المَحْمولُ، مِن غيرِ أنْ يكونَ هناك ثبوتُ أمرٍ لأمرٍ وتحقُّقُه له.

(٤) كذا قال! والصواب: أولى المُقدِّمتَين، وهي: أنّ معنى الإيجاب هو الحكمُ بثبوت أمرٍ لآخر.

(٥) وهو أن يُقال: إنّ ثبوتَ أمرٍ لأمرٍ إنّما يقتضي ثبوتَ المُثبَتِ له إذا كانَ ثبوتاً خارجيّاً، وأمّا الثبوتُ بمَعْنى الحَمْلِ فلا يقتضي ذلك.

(٦) كذا قال! والصواب: المُقدِّمة الثانية، وهي: أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيء فرعُ ثبوت المُثبَتِ له. وقد تكرَّر من المُصنِّف في هذه الصفحات الأخيرة ـ بدءاً من نَقْلِهِ قبل صفحات قولَ القوشيّ المبدوء بقوله: «بل نقولُ: لو صحَّت هاتانِ المُقدِّمتانِ لزمَ مِن صِحّتِهما...» إلى هنا ـ تكرَّر منه ذِكرُ المُقدِّمة الأُولى في مَقُولِهِ أو منقولِهِ عشرَ مرّات، كما تكرَّر منه ذِكرُ المُقدِّمة الثانية خمسَ مرّاتٍ، مُحافِظاً على ترتيب القوشيّ لهما في الذِّكر، إلا أنه سها عنه في هذا الموضع، فانقَلَبتا عليه.

فليسَ فيه التِزامٌ لِفسادِها كما تَوهَّمَ مَنْ قالَ: «إنّ في كلٍّ مِنَ الوجهَينِ التِزاماً لِفسادِ إحدى المُقدِّمتَينِ، فليسَ فيهما مَخلَصٌ عنِ الإيرادِ الذي مُحصَّلُه[١] القَدْحُ في صِحّةِ المُقدِّمتَينِ باستِلزامِهما لِفَسادِ الأُولى، بل فيهما تَسليمٌ لذلكَ الأمر».

ثمَّ إنّ في قولِهِ: «بل فيهما تَسليمٌ لذلكَ الأمرِ»[٢] ليسَ بصَحيحٍ؛ إذْ ليسَ في الوَجْهِ الثاني تَسليمٌ له، بلِ الظاهِرُ منه أنّ مَنشَأَ الفَسادِ هوَ المُقدِّمةُ الثانيةُ[٣]، فاللّازِمُ عندَ القائلِ بذلكَ الوَجْهِ على تَقْديرِ صِحَّتِهما إنّما هوَ فسادُ الثانية[٤]، فافهَمْ.

وأمّا التَّوْجيهُ بأنّ المُرادَ لا مَخلَصَ[٥] عن لُزوم التَّسَلسُلِ في الأمورِ العَيْنيّةِ إلا بذلكَ، فقولُه[٦]: «ولا مَخلَصَ» إلخ مِن تَتِمّةِ السُّؤالِ: تكلُّفٌ شارِد[٧]، وتعسُّفٌ بارِد، كيفَ والحاجةُ إلى المَخلَصِ عندَ المُضايقةِ بلُزوم المَحْذورِ؟! ولا مُضايقةَ بلُزومِهِ إلّا على تَقْديرِ صِحّةِ تَينِكَ المُقدِّمتَينِ، فلا وَجْهَ لأنْ يُقالَ: «والمَخلَصُ» مع قَطْعِ النَّظَرِ عن صِحّتِهما.

---

(١) في (ع): «ملخصه»، وفي (م): «محصل»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) من قوله: «الأمر. ثم إنّ قوله» إلى هنا، سقط من (ع).

(٣) بل الأُولى، كما صرَّح به المُصنِّفُ نفسُه في الوجه الثاني من وجوه بحثه في كلام القوشيّ.

(٤) بل الأولى كذلك.

(٥) في (ع): «لا يتخلص».

(٦) أي: القوشيّ.

(٧) قوله: «تكلُّف شارد» هو جوابُ «أمّا» الوارد في قوله: «وأما التوجيه بأنّ المراد... إلخ»، وكان حقُّه أن يَقرِنَه بالفاء.

وسادسُها: أنّكَ قد عرَفتَ أنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ لازِمٌ على تَقْديرِ ما ذكَرَه أيضاً، فلا وَجْهَ لقولِهِ: «وعلى اعتِبارِ الوجودِ الذِّهْنيّ».

وسابعُها: أنّ عبارةَ «مَثَلاً» في قولِهِ: «لو ثبَتَ (أ) مَثَلاً لـ (ب) لثبَتَ ثبوتُه» لم تَقَعْ في مَحلِّها، لأنّ المَذْكورَ تَصْويرٌ على وَجْهِ العُموم، و«مَثَلاً» إنّما يُذكَرُ عندَ إيرادِ المِثالِ المَخْصوص.

[الدَّليلُ الرابع ومناقشتُه]

ومنها ـ أي: مِنَ الوجوهِ التي تمسَّكَ بها المُثبِتونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ ـ: «أنّا نَتعقَّلُ أموراً لا وجودَ[1] لها في الخارج، ولا بُدَّ في فَهْم الشيءِ وتَعَقُّلِهِ وتميُّزِهِ عندَ العَقْلِ مِن تَعَلُّقٍ بينَ العاقِلِ والمَعْقولِ، سَواءٌ كانَ العِلمُ عِبارةً عن حُصولِ صورةِ الشيءِ في العَقْلِ[2]، أو عن إضافةٍ مخصوصةٍ بينَ العاقِلِ والمَعْقولِ[3]، أو عن صِفةٍ ذاتِ إضافة[4]، والتَّعلُّقُ بينَ العاقِلِ والعَدَم الصِّرْفِ مُحالٌ بالضَّرورةِ، فلا بُدَّ في المَعْقولِ مِن ثُبوتٍ في الجُمْلةِ، وإذْ ليسَ في الخارج ففي الذِّهْن»[5].

والجوابُ عنه بمَنْع قولِهِ: «والتَّعلُّقُ بينَ العاقِلِ والعَدَم الصِّرْفِ مُحالٌ»،

(١) في (ع): «أمراً وراء اللاوجود»، وهو خطأ.

(٢) كما هو قولُ الفلاسفة.

(٣) كما هو قول المعتزلة.

(٤) كما هو قول أهل السُّنّة.

(٥) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٤٧ـ٣٤٨)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٣).

بـل بإبطالِـهِ بأنْ يُقـالَ: لو صَحَّـت هـذه المُقدِّمةُ لَـمَا أمكَـنَ الإخبارُ عـنِ المَعْدوم المُطلَـقِ ـ أي: الـذي(١) لا ثبـوتَ لـه فـي الخـارج ولا فـي الذِّهْـنِ ـ مُطابِقـاً للواقِع، سَـواءٌ كانَ ذلـكَ الإخبـارُ فـي صُـورةِ الحَمْليّـةِ أو فـي صـورةِ الشَّـرْطيّة، ضـرورةَ أنّ الإخبـارَ فَـرْعُ المَعْلوميّـة، وهـيَ فَـرْعُ التَّعلُّـقِ بيـنَ العالِـمِ والمَعْلوم، وهـوَ عَدَمٌ صِـرْفٌ في مِثالِنـا هذا.

***

(١) في (ع): «ما»، والمعنى واحد.

[شُبَهُ المُنكِرين للوجود الذِّهْنيّ]

والمُنكِرونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ تمسَّكوا بشُبَه:

[الشُّبْهةُ الأولى ومناقشتُها]

منها: أنه لو حَصَلَت ماهيَّةُ الحرارةِ والبُرودةِ في الذِّهْنِ، كما هوَ مُوجَبُ القولِ بالوجودِ الذِّهْنيِّ، لَزِمَ اجتماعُ الضِّدَّينِ في مَحلٍّ واحِدٍ، ولكانَ الذِّهْنُ حارّاً وبارداً معاً عندَ حُصولِهِما فيه، لأنّا لا نَعْني بالحارِّ إلّا ما حَصَلَ فيه الحرارة، وكذلكَ البارد[١].

وأنتَ خبيرٌ أنّ مَبْنى المُلازَمتَينِ المَذكورتَينِ على أنْ يكونَ وجودُ الأشياءِ في الذِّهْنِ على نَحْوِ حُصولِ الصُّوَرِ العِلْميّة[٢] في نَفْسِ العالِـمِ بأنْ يكونَ حصولُها في الذِّهْنِ بطريقِ القيام به، وقد عرَفْتَ في المُقدِّمةِ الثانيةِ أنه ليسَ كذلك.

ثمَّ إنَّ للمُلازَمةِ الأُولى خاصّةً مَبْنًى آخَرَ، وهوَ: أنْ يكونَ المَظهَرُ للوجودِ الذِّهْنيِّ واحداً، بأنْ يكونَ جميعُ ما له وجودٌ ذِهْنيٌّ حاصِلاً في قوّةٍ مُدرِكةٍ واحدةٍ؛ وهذا ممّا لم يَقُمْ عليه شُبْهةٌ، فَضْلاً عن حُجّةٍ، وليسَ هوَ ممّا يُهِمُّ القائلينَ بالوجودِ الذِّهْنيِّ، فإنَّ غَرَضَهمْ يَتِمُّ بثُبوتِ مَظهَرٍ آخَرَ غيرِ الخارجِ لِوجودِ الأشياءِ في نَفْسِ الأمرِ، سَواءٌ كانَ ذلكَ المَظهَرُ قوّةً واحِدةً أو قُوًى مُتعدِّدة.

وإنّما قُلْنا: إنّ المُلازَمةَ الأُولى مَبْناها على وَحْدةِ المَظهَرِ للوجودِ الذِّهْنيِّ؛ إذْ على تَقْديرِ تَعدُّدِهِ يجوزُ أنْ يكونَ كلُّ مُتقابِلَينِ أحدُهما حاصِلاً في مَظهَرٍ، والآخَرُ حاصِلاً في مَظهَرٍ آخَرَ، فلا يَلزَمُ اجتماعُهما في مَحلٍّ واحد.

---

(١) قارِنْ بما في «حكمة العين» للكاتبي (ص: ٢٠ ـ ٢١) مع «شرحه» لميرك البخاريّ.

(٢) زاد هنا في (م) كلاماً طويلًا يزيدُ على لوحتَين، وسيأتي في أواخر الرسالة، ويبدو أنّ سببَه وقوع خطأ في ترتيب أوراق الأصل الذي نُسِخَت عنه (م)، والصوابُ إيرادُه في أواخر الرسالة، لا هنا.

ثمَّ نقولُ: والتَّحْقيقُ أنّ الشُّبْهَةَ المَذْكورةَ للمُنكِرينَ أنّ حقيقةَ العِلْم الصُّوَرُ الحاصِلةُ في ذِهْنِ العالِـم، إلّا أنّ المُتأخِّرينَ لِعَدَم فَرْقِهم بينَ المَقامَينِ أورَدُوها هاهُنا، وقد أفصَحَ عن هذا الكاتبيُّ[1] حيثُ قالَ في «شرح المُلخَّص»: «وتَقْريرُ حُجّةِ المُنكِرينَ -يَعْني: للوجودِ الذِّهْنيِّ- أنْ يُقالَ: لو كانَ تَصوُّرُ الشيءِ عِبارةً عن حُصولِ ماهيّةِ ذلكَ الشيءِ في الذِّهْنِ لَزِمَ اتِّصافُ الذِّهْنِ بالصِّفاتِ المُتقابِلة، والتّالي مُحالٌ، فالمُقدَّمُ مِثْلُه.

بَيانُ الشَّـرْطيّة: هوَ أنّ تَصوُّرَ الشيءِ لو كانَ عِبارةً عمّا ذكَرْناه لكانَ تَصوُّرُ الحرارةِ والبُرودةِ، والرُّطوبةِ واليُبوسةِ، والاستِدارةِ والتَّسَطُّح، والاستِقامةِ والاعوِجاج، عبارةً عن حصولِ ماهيّاتِ هذه الأشياءِ في الذِّهْن.

ولو كانَ تَصوُّرُ هذه الأشياءِ عبارةً عن حُصولِ ماهيّاتِها في الذِّهْنِ لَزِمَ اتِّصافُ الذِّهْنِ بهذه الأشياءِ، لأنه لا مَعْنى لاتِّصافِ الشيءِ بالشيءِ إلّا حُصولُ الشيءِ الذي هوَ الصِّفةُ في الشيءِ الذي هوَ المَوْصوف.

ولو اتَّصَفَ الذِّهْنُ بهذه الأشياءِ لكانَ ذِهْنُ الإنسانِ حارّاً وبارِداً، ورَطْباً ويابِساً، ومُستَديراً ومُسطَّحاً، ومُستَقيماً ومُعوَجّاً، وهذه صِفاتٌ مُتقابِلةٌ، فيَلزَمُ ما ادَّعَيْناهُ مِنَ الشَّـرْطيّة».

وأمّا أنّ التّالـيَ مُحالٌ فظاهِر.

ومِنَ الغافِلينَ عنِ الفَرْقِ المَذْكورِ صاحِبُ «المَواقِفِ»، حيثُ قالَ: «واحتَجَّ نافيـهِ -يعني: نافي الوجودِ الذِّهْنيِّ[2]- وهُم جمهورُ المُتكلِّمينَ، بوَجهَينِ:

---

(١) في (ع): «عن هذا في الكافي»، وهو تصحيف، وسقط من (م).

(٢) في (م): «واحتج في معنى الوجود الذهني»، وهو خطأ.

الأوَّلُ[1]: لو اقتَضَى تَصوُّرُ الشيءِ حُصولَه في ذِهْنِنا لَزِمَ كونُ الذِّهْنِ حارّاً وبارِداً، مُستَقيماً مُعوَجّاً»[2].

ولَوْلا غُفولُه عنه لَقالَ على وَفْقِ مُقتَضى هذا المَقام: لو كانَ لماهيّاتِ الأشياءِ حُصولٌ في ذِهْنِنا لَزِمَ كونُ الذِّهْنِ حارّاً، إلخ.

ثمَّ قالَ الكاتبيُّ في «الشرح» المَذْكورِ: «لا يُقالُ: ما أبطَلْتُموهُ ليسَ ما ذهَبْنا إليه، لأنّ الذي ذهَبْنا إليه هوَ أنّ تَصوُّرَ الحرارةِ عِبارةٌ عن حُصولِ صُورتِها وشَبَحِها في العَقْلِ، وحُصولُ صورةِ الحرارةِ وشَبَحِها في العقلِ[3] لا يَقتَضي كونَ الذِّهْنِ حارّاً، وكذلكَ الكلامُ في البُرودةِ والرُّطوبةِ واليُبوسةِ وسائرِ ما ذكرتُموه.

أو نقولُ: الحاصِلُ عندَ تَصوُّرِ الحرارةِ في العَقْلِ شيءٌ إذا وُجِدَ في الخارجِ يَلزَمُه التَّسخينُ، وقبلَ وجودِهِ في الخارجِ لا يَلزَمُ[4] منه التَّسخينُ[5]. وكذا الكلامُ في غيرِ الحرارة.

أو نُسلِّمُ أنّ تَصوُّرَ الحرارةِ عِبارةٌ عن حُصولِ ماهيّتِها[6] في العَقْلِ، لكنْ لا[7] يَلزَمُ منه أنْ يكونَ الذِّهْنُ حارّاً، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو كانَ الذِّهْنُ قابِلاً للحرارةِ، وهوَ

(١) وأما الوجهُ الثاني فهو الشبهةُ الثانية التي سيذكرُها المُصنِّف في شُبَهِ النافين للوجود الذِّهنيّ.

(٢) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣)، أو (٢/ ١٨١) بحاشيتَيه. ونحوُه في «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٥٠).

(٣) سقط من (م): «وحصول صورة الحرارة وشبحها في العقل».

(٤) في (م): «لا يوجد».

(٥) في (ع): «منه الشبحين»، وهو تصحيف، وفي (م): «منه في التسخين»، وزيادة «في» خطأ.

(٦) في النُّسختين: «ماهياتها»، وأصحلتُه بحسب السِّياق.

(٧) في (م): «لكن لماذا»، وله وجه أيضاً.

ممنوعٌ، وإذا كانَ كذلكَ لا يَلزَمُ مِن حُصولِ ماهيّةِ الحرارةِ في الذِّهْنِ كونُ الذِّهنِ حارّاً، فإنّ حُصولَ العِلّةِ الفاعِليّةِ لا يَكْفي في حُصولِ الأثرِ، بل لا بُدَّ معَ حُصولِها مِن حُصولِ العِلّةِ القابليّةِ، وهيَ مُنتَفيةٌ في هذه الصُّورة.

وكذا الكلامُ في غيرِ الحرارةِ مِنَ البُرودةِ والرُّطوبةِ وغيرِهما.

لأنـّا نُجيبُ[1] عنِ الأوّلِ[2] بأنّ الحاصِلَ في الذِّهْنِ عندَ تَصوُّرِ الحرارةِ إنْ كانَ هوَ الحرارةَ فلُزومُ الإشكال ظاهِر[3]، وإنْ كانَ الحاصِلُ شَبَحَ الحرارةِ وصورتَها، فشَبَحُ الحرارةِ وصورتُها إنْ كانَ حَرارةً عادَ الإشكالُ أيضاً، وإنْ لم يَكُنْ حرارةً بَطَلَ القولُ بأنّ الحاصِلَ في الذِّهْنِ ماهيّةُ الحرارةِ، وقد فُرِضَ كذلك.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنّ المَفْروضَ كذلكَ، بلِ المَفْروضُ: الحاصِلُ في الذِّهْنِ شَبَحُ الحرارةِ وصُورتُها، لا يُقالُ: لو لم يَكُنْ شَبَحُ الحرارةِ وصُورتُها حرارةً لم يَكُنْ إدراكُنا إدراكاً للحَرارةِ؛ لأنـّا نَمنَعُ ذلكَ، فإنّ إدراكَ الحرارةِ عندَنا عِبارةٌ عن حُصولِ شَبَحِها وصُورتِها في الذِّهْنِ، وهوَ حاصِلٌ، فإدراكُ الحرارة حاصِل.

وعنِ الثاني[4] بأنّ الحرارةَ إمّا أنْ تكونَ عَيْنَ السُّخونةِ أو لم تَكُنْ، وأيّاً ما كانَ يَلزَمُ أنْ يكونَ تَعقُّلُ الحرارةِ مُوجِباً لِكونِ الذِّهْنِ حارّاً إنْ كانَ التَّعقُّلُ مُفسَّراً بما ذكَرْتُموه.

---

(١) قوله: «لأنـّا نجيب» تعليلٌ لقوله قبل ثلاث فقرات: «لا يُقال... إلخ».

(٢) وهو دَعْواهُم أنّ تصوُّر الحرارة هو حصول شبحِها في العقل، وذلك لا يقتضي كون الذِّهن حارّاً.

(٣) في (ع): «فيلزم الإشكال».

(٤) أي: ونجيبُ عن الثاني، والثاني: هو أنّ الحاصلَ عند تصوُّر الحرارة في العقلِ شيءٌ إذا وُجِدَ في الخارج يلزمُه التَّسخينُ، وقبل وجوده في الخارج لا يلزم منه التَّسخين.

أمّا إذا كانَ الحرارةُ عينَ السُّخونةِ فلأنّ تَعقُّلَ السُّخونةِ إمّا أنْ يَقتَضيَ حُصولَ السُّخونةِ في الذِّهْنِ أو لا يَقتَضِيَه، فإنْ كانَ الأوّلُ[١] كانَ العاقِلُ للسُّخونةِ مُسخِّناً؛ لأنه لا مَعْنى للمُسخِّنِ إلّا ما حَصَلَ فيه السُّخونةُ، وإنْ كانَ الثاني[٢] يَلزَمُ أنْ لا يكونَ التَّعقُّلُ عِبارةً عمّا ذكَرْتُموهُ[٣]، والمُقدَّرُ كذلك.

وأمّا إذا كانتِ الحرارةُ مُغايِرةً للسُّخونةِ فحينَئذٍ: إمّا أنْ تكونَ مُستَلزِمةً للسُّخونةِ؛ على مَعْنى: أنها تكونُ بحالةٍ متى حَصَلَت ـ سواءٌ كانت في الذِّهْنِ أو خارجَ الذِّهْنِ ـ تَحقَّقَتِ[٤] السُّخونةُ، أو لم تَكُنْ كذلك.

فإنْ كانَ الأوّلُ[٥] كانَ العاقِلُ للحَرارةِ حاصِلاً له السُّخونةُ، فيَلزَمُ ما ذكَرْناهُ مِن كونِ الذِّهْنِ مُسخِّناً.

وإنْ كانَ الثاني[٦] فإنْ لَزِمَها[٧] في الذِّهْنِ أيضاً عادَ ما ذكَرْناهُ مِنَ المُحالِ، وإنْ لَزِمَها في الخارجِ فقط أو يَنفَكُّ عنها في الذِّهْنِ وفي الخارجِ جميعاً، فحينَئذٍ نَذكُرُ ما ذكَرْناهُ مِنَ الدَّليلِ في الحرارةِ بعَيْنِهِ في السُّخونة، فنقولُ:

لو كانَ التَّعقُّلُ عِبارةً عمّا ذكَرْتُم فتَعقُّلُ السُّخونةِ يكونُ عِبارةً عن حُصولِ ماهيّةِ السُّخونةِ في الذِّهْنِ، لكنْ كلَّما حَصَلَ له السُّخونةُ كانَ مُسخِّناً، لأنه لا مَعْنى للمُسخِّنِ

---

(١) وهو أنّ تعقُّل السُّخونة يقتضي حصول السُّخونة في الذِّهْن.

(٢) وهو أنّ تعقُّل السُّخونة لا يقتضي حصول السُّخونة في الذِّهْن.

(٣) من قوله: «أما إذا كان الحرارة عين السخونة» إلى هنا، سقط من (ع).

(٤) في (م): «تحقّق تحقّق»، وفيه تكرار، إلا أن يكون «تحقَّقَ تحقُّقُ»، ولكن فيه ركاكة.

(٥) وهو أن تكون الحرارةُ مستلزمةً للسُّخونة.

(٦) وهو أن لا تكون الحرارةُ مستلزمةً للسُّخونة.

(٧) في (ع): «فلأن لزومها».

إلّا ما حَصَلَ له السُّخونةُ، فيَلزَمُ استِلزامُ تَعقُّلِ السُّخونةِ والبُرودةِ معاً لِكونِ الذِّهْنِ مُسخَّناً ومُبرَّداً معاً، وإنّه مُحالٌ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نِزاعَ في شيءٍ ممّا ذكَرْتُموهُ إلّا في قولِكُم: «إنّ حُصولَ السُّخونةِ في الذِّهْنِ يَقتَضي كونَ الذِّهْنِ مُسخَّناً»، إنْ[1] أردتُم بالمُسخَّنِ: ما تُؤثِّرُ فيه السُّخونةُ ويَنفَعِلُ عنها، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو صَدَقَ قولُنا: كلُّ ما حَصَلَ له السُّخونةُ[2] فهوَ مُسخَّنٌ على هذا التَّفسيرِ، وهوَ ممنوعٌ، فإنّ مِن جُملةِ ما حَصَلَ له السُّخونةُ هوَ النَّفْسَ، وهيَ غيرُ مُسخَّنةٍ بهذا التَّفْسيرِ؛ لِكونِها غيرَ قابِلةٍ لتأثيرِ السُّخونةِ فيها ولِتأثُّرِها عنها. نعم، لو كانَ مَحلُّ السُّخونةِ هوَ الجِسْمَ لكانَ الأمرُ كما ذكَرْتُموه.

ومُسلَّمٌ[3] إنْ عَنَيتُم بالمُسخَّنِ: ما حَصَلَ له السُّخونةُ مِن غيرِ انفِعالِهِ عنها، لكنْ لِمَ قلتُم: إنّ الذِّهْنَ استَحالَ أنْ يكونَ مُسخَّناً ومُبرَّداً معاً بهذا التَّفْسيرِ؟ فإنّ ذلكَ عَينُ[4] مَحلِّ النِّزاعِ»[5].

هذا غايةُ ما دقَّقَ[6] فيه الفاضِلُ المَذكورُ، واستَفرَغَ جَهدَه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه لا يُجدي نَفْعاً في دَفْعِ الشُّبْهةِ المَذْكورةِ، لأنّ تمشيتَه إنّما يُتصوَّرُ في السُّخونةِ والبُرودةِ ونَحْوِهما ممّا لا يَنقَبِضُ العقلُ عن تجويزِ حصولِهِ في

---

(١) في (ع): «وإن».

(٢) من قوله: «وينفعل معها» إلى هنا، سقط من (ع).

(٣) قوله: «مُسلَّم» معطوف على «ممنوع» في قوله قبل نحو ثلاثة أسطر: «وهو ممنوع».

(٤) في (ع): «غير»، وهو خطأ.

(٥) هنا ينتهي كلام الكاتبيّ في «شرح المُلخَّص»، على ما يدلُّ عليه كلامُ المُصنِّف بإثره.

(٦) في (ع): «ما أورده».

مَحلٌّ غيرِ قابلٍ لأنْ يَنفَعِلَ[١] عنه، وأمّا في السَّوادِ والحركةِ ونَحْوِهما ممّا لا يُجوِّزُ العقلُ حُصولَه في مَحلٍّ بدونِ اتِّصافِ المَحَلِّ به وانفِعالِهِ عنه، فيُعَدُّ ذلكَ سَفسَطةً، فلا مَجالَ لها فيه.

هذا إذا قُطِعَ النَّظَرُ عنِ[٢] الفَرْقِ بينَ الوجودَينِ في تَرتُّبِ الآثارِ على الماهيّةِ بسَبَبِها، وإنْ تُشُبِّثَ به يَرجِعُ الكلامُ إلى ما ذُكِرَ في الجوابِ الصَّوابِ الآتي ذِكْرُه، وعندَ الرُّجوعِ إليه لا حاجةَ إلى ما تكلَّفَ فيه الفاضِلُ المَذْكور[٣].

وقد قال الفاضلُ الشريفُ في ردٍّ[٤] ما أورَدَه على الجوابِ عن الوَجْهِ الأوّلِ[٥]: «ما تمسَّكوا به ـ إنْ تَمَّ ـ دلَّ على وجودِ الأشياءِ أنفُسِها في الذِّهْنِ، لأنّ الحكمَ على المُمتَنِعِ مَثَلاً بما ذُكِرَ يَقتَضي ثبوتَه فيه، لا ثبوتَ أمْرٍ آخَرَ يُخالِفُه في الحقيقةِ فيه»[٦]، وقد نبَّهْناكَ في ثاني المُقدِّماتِ السّابقِ ذِكْرُها على فَسادِ هذا الجواب، واللهُ أعلَمُ بالصَّواب.

---

(١) في (ع): «ينفصل»، وهو تصحيف.

(٢) في (ع): «هذا إذا انقطع النظر مع».

(٣) يعني: الكاتبيّ.

(٤) سقط من (ع): «وقد قال الفاضل الشريف، في ردّ»، وفيها بدلًا منها: «أن».

(٥) الوجه الأول: هو ما تقدَّم في كلام الكاتبيّ مِن أنّ تصوُّر الحرارة هو حصولُ شبحِها في العقل، وذلك لا يقتضي كون الذِّهن حارّاً. وكان الشريفُ الجرجانيّ قد أورَدَ عليه في «حاشيته» على «شرح التجريد»: «أنّ الصورة الحاصلة من الحرارةِ في الذِّهن مثلاً: إما أن تكون ماهيّةَ الحرارة أو لا. وعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن، بل يكونُ ما في الذهن أمراً مخالفاً في الماهية للحرارة، فلا يصحُّ أنّ للأشياء وجودَيْن: خارجيّاً وذهنيّاً»، وهو بمعنى جواب الكاتبيّ المُتقدِّم.

(٦) «حاشية الشريف» الجرجاني على «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢١/ أ).

على أنّ حَقَّه أنْ يقولَ: «يَقتَضي ثبوتَه فيه بخُصُوصِهِ، لا الأعمَّ منه ومِن ثُبوتِ أمرٍ يُخالِفُه في الحقيقةِ فيه»، لأنّ المُستَحِقَّ للنَّفْي[1] هوَ هذا، لا ما ذكرَه، كما لا يَخفى.

[الشُّبْهةُ الثانيةُ ومناقشتُها]

ومنها ـ أي: مِنَ الشُّبَهِ التي تمسَّكَ بها المُنكِرونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ ـ: «أنّ حُصولَ حَقيقةِ الجَبَلِ والسَّماءِ معَ عِظَمِهما في ذِهْنِنا ممّا لا يُعقَل»[2].

وأنتَ خبيرٌ أنّ مَنشَأَ هذه الشُّبْهةِ عَدَمُ الوقوفِ على أنّ مُرادَ القائلينَ بالوجودِ الذِّهْنيِّ[3]: ما يَعُمُّ المَبادِئَ العاليةَ؛ إذِ اللّازِمُ حينَئِذٍ حُصولُ حقيقةِ الجَبَلِ والسَّماءِ معَ عِظَمِهما في مُطلَقِ الذِّهْنِ، لا في ذِهْنِنا البتّةَ[4]، ولا عِلْمَ لنا بأنّ حُصولَهما معَ عِظَمِهما في[5] المَبادِئِ العاليةِ ممّا لا[6] يُعقَل.

[الجواب عن الشُّبْهتَين المذكورتَين]

وأجابَ الحكماءُ عنِ الشُّبْهتَينِ المَذْكورتَينِ:

أمّا عنِ الأوّلِ[7] فبأنْ يُقالَ: إنّ الحاصِلَ في الذِّهْنِ صورةٌ وماهيّةٌ مَوْجودةٌ

---

(١) في (ع): «لأنّ المُسمّى المنفيّ»، وهو خطأ.

(٢) وهذا هو الوجه الثاني ممّا ذكَرَه الإيجيُّ في «المواقف» (١/ ٢٦٣)، أو (٢/ ١٨١) بحاشيتَيه. وانظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٥٠).

(٣) زاد في (ع): «من الذهن».

(٤) سقط من (ع): «في مطلق الذهن، لا في ذهننا البتة».

(٥) زاد في (ع): «مطلق الذهن من».

(٦) سقط من (م): «لا».

(٧) أي: عن الشبهة الأولى، وكأنه راعى في الشُّبْهةِ معنى الاستدلال، فذكّر «الأول»، وكذا «الثاني» فيما سيأتي.

بوجودٍ ظِلِّيٍّ[١]، لا هُوِيَّةٌ وشَخْصٌ مَوْجوداً بوجودٍ أصِيلٍ[٢]، والحارُّ مَثَلاً: ما يقومُ به هُوِيَّةُ الحرارةِ ـ أي: ماهيَّتُها[٣] ـ مَوْجودةً بوجودٍ أصِيلٍ، لا ما يقومُ به ماهيَّةُ الحرارةُ ولو مَوْجودةً بوجودٍ ظِلِّيٍّ[٤]، فلا يَلزَمُ اتِّصافُ الذِّهْنِ بتلكَ الصِّفاتِ المُنتَفيةِ عنه بسَبَبِ وجودِها فيه، ولا اجتماعُ الضِّدَّينِ أيضاً، لأنَّ التَّضادَّ مِن أحكام الهُوِيّاتِ والأشخاصِ المَوْجودةِ بوجودٍ أصِيلٍ، دونَ الصُّوَرِ والماهيّاتِ الموجودةِ بوجودٍ ظِلِّيٍّ[٥].

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في تَقْريرِ هذا الجوابِ: «أي: ماهيَّتُها[٦] مَوْجودةً بوجودٍ عَيْنيٍّ، لا ما تقومُ به ماهيَّةُ الحرارةِ مَوْجودةً بوجودٍ ذِهْنيٍّ»[٧].

---

(١) في (ع): «كلي»، وهو تصحيف.

(٢) في (ع): «لا هويته وتشخُّص موجود أصيل».

(٣) في النُّسختين: «ماهياتها»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) في (ع): «كلي»، وهو تصحيف.

(٥) هذه الفِقرةُ مستفادة من «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيه.
وقد تَصَرَّفَ المُصنِّف في مواضعَ منها، كما سيُنبِّه عليه، وأسوقُ هنا لفظَهما ـ أعني: الإيجيّ والجرجانيّ ـ ليَتَّضِحَ وجهُ ما سيأتي في كلام المُصنِّف بعدَه، قالا: «(إنّ الحاصِلَ في الذِّهْنِ صورةٌ وماهيّةٌ) مَوْجودةٌ بوجودٍ ظِلِّيّ، (لا هُوِيّةٌ عَيْنيّةٌ) مَوْجودةٌ بوجودٍ أصِيلٍ، (والحارُّ ما يقومُ به هُوِيّةُ الحرارةِ) أي: ماهيّتُها مَوْجودةً بوجودٍ عَيْنيّ، لا ما يقومُ به ماهيّةُ الحرارةُ مَوْجودةً بوجودٍ ذِهْنيّ، فلا يَلزَمُ اتِّصافُ الذِّهْنِ بتلكَ الصِّفاتِ المنفيّةِ عنه، ولا اجتماعُ الضِّدَّينِ أيضاً، لأنّ التَّضادَّ مِن أحكام الأعيانِ والهُوِيّاتِ، دونَ الصُّوَرِ والماهيّات».

(٦) في النُّسختين: «ماهياتها»، والتصويب من «شرح المواقف».

(٧) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٦١)، أو (٢/ ١٧٩) بحاشيتَيه. وقد نَقَلتُ كلامَه بتمامه آنفاً.

وهوَ كما لم يُصِبْ في تَوْصيفِ الوجودِ بالعَيْنيِّ في مَقام تَوْصيفِهِ بالأصِيلِ[١]، على ما ستَقِفُ عليه إنْ شاءَ اللهُ تعالى[٢]، كذلكَ لم يُصِبْ في تخصيصِهِ[٣] الصُّورةَ المَذْكورةَ بالنَّفْي، فإنّ حَقَّ المَقام نَفْيُ العامِّ الذي ذكَرْناهُ، كما لا يَخفى على ذوي الأفهام.

وأمّا عنِ الثاني[٤] فبأنْ يُقالَ: إنّ الذي[٥] يَمتَنِعُ حُصولُه في الذِّهْنِ هوَ هُوِيّةُ الجَبَلِ والسَّماءِ، فإنّ ماهيّاتِهما مَوْجودةٌ بوجودٍ خارجيٍّ يَمتَنِعُ أنْ يَحصُلَ في أذهانِنا، وأمّا ماهيّاتُهما المَوْجودةُ بوجودٍ ظِلّيٍّ[٦]، فلا يَمتَنِعُ حُصولُهما في الذِّهْنِ؛ إذْ ليسَتْ مَوْصوفةً بصِفاتِ تلكَ الهُوِيّات[٧].

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه بعدَ التَّصْريح بأنّ الصُّورةَ الحاصِلةَ في الذِّهْنِ عَيْنُ الأشخاصِ الخارجيّةِ باعتِبارِ الماهيّة، فإنّما الفَرْقُ بينَهما باعتبارِ أنّ وجودَ الصُّوَرِ ظِلّيٌّ[٨]، ووجودَ

---

(١) وكلامُه ـ أعني: السَّيِّد الشريف ـ وإن كان في سياق تقرير كلام العَضُدِ الإيجيِّ صاحب «المواقف»، كما يظهرُ من التعليق المُتقدِّم قريباً، والتعبيرُ بذلك منه، أعني: من العَضُدِ الإيجيّ، وتابعَه السَّيِّدُ الشريف تقريراً لكلامه، إلّا أنّ السَّيِّد الشريفَ أيضاً قد عبَّر بذلك في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهاني، (لوحة ٢١/ أ).

(٢) بعد نَحْوِ ثلاث صفحات، وسيَخْتِمُه المُصنِّف بقوله: «وهذا ما وعدناه فيما سبق».

(٣) في (ع): «تحقيقه»، وهو تصحيف.

(٤) أي: عن الشبهة الثانية، وتقدَّم قريباً بيانُ وجه التذكير فيه.

(٥) زاد بعدها في النُّسْختين: «ما»، ولا يستقيم، وإسقاطُه هو الموافق لِمَا في «المواقف».

(٦) في (ع): «محلي»، وهو تصحيف.

(٧) هذه الفِقرةُ مستفادة من «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٦٣)، أو (٢/ ١٨٢) بحاشيتَيه.

(٨) في (ع): «تخييلي»، وهو تصحيف.

الأشخاصِ أصِيلٌ، وعدَمُ تَرتُّبِ آثارِ الأشخاصِ لِتلكَ الصُّوَرِ لِفَقْدِ شَـرْطِهِ وهوَ الوجودُ الأصيلُ؛ لم يَبْقَ مَجالٌ[١] لأنْ يُقالَ[٢]: «الحاصِلُ في الذِّهْنِ إنْ كانَ مُساوِياً للهُوِيّةِ عادَ الإلزامُ وتَمَّ الدَّليلانِ معاً، وإلّا لـم تَكُنْ تلكَ الـهُوِيّةُ حاصِلةً في الذِّهْنِ»[٣].

ولا حاجةَ إلى أنْ يُجابَ عنه بأنّ «الحاصِلَ[٤] في الذِّهْنِ نَفْسُ الماهيّةِ التي لتلك الهويّة[٥]، وإنّه ـ أي: الحاصِلَ ـ ليسَ مُساوِياً للهُوِيّة، فإنّ الماهيّةَ كُلّيّةٌ، والـهُوِيّةَ جُزْئيّةٌ، فتَتَخالَفانِ في الأحكام والحقيقةِ؛ إذْ[٦] في الـهُوِيّاتِ أمورٌ زائدةٌ على الماهيّات.

نعم، ذلكَ الحاصِلُ ماهيّةُ تلكَ [الـهُوِيّة][٧]، ولا مَعْنى للماهيّةِ إلّا ذلكَ، أي: ما يَحصُلُ في العَقْلِ عندَ حَذْفِ المُشخِّصاتِ مِنَ الـهُوِيّة، فلا يَلزَمُ أنْ لا تكونَ الـهُوِيّةُ حاصِلةً في الذِّهْن»[٨].

على أنّ في الجوابِ المَذْكورِ قُصوراً، لأنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ غيرُ[٩] مَخصوصٍ بصُوَرِ المَعْقولاتِ، بل يَعُمُّ صُوَرَ المَحسوساتِ، على ما بيّنّاهُ في المُقدِّمةِ الثانية.

---

(١) قولُه: «لم يبقَ مجالٌ...» هو خبرُ «أنّ» الواردة في قوله في بداية الفِقرة: «ولا يذهبُ عليك أنه بعد التصريح... إلخ».

(٢) على حاشية (م): «ردٌّ لصاحب المواقف».

(٣) هذا الإيرادُ مذكورٌ في «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢٦٣)، أو (٢/ ١٨٢ ـ ١٨٣) بحاشيتَيه.

(٤) في (م): «المحصّل»، والتصويب من «شرح المواقف».

(٥) من قوله: «حاصلة في الذهن» إلى هنا، سقط من (ع)، وفيها بدلًا منه: «فإن الماهية التي لتلك الماهية».

(٦) في (ع): «أو»، وهو خطأ.

(٧) زيادة من «شرح المواقف»، ولم ترد في النُّسختين.

(٨) وهذا الجواب مذكور في «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢٦٣)، أو (٢/ ١٨٣) بحاشيتَيه.

(٩) في (ع): «مميز»، وهو تصحيف.

فقولُه: «فإنّ الماهيّةَ كُلِّيّةٌ، والـهُوِيّةَ جُزْئيّة، فتَتَخالَفانِ في الأحكام» لا يُناسِبُ المَقامَ، بل لا يُجدي نَفْعاً في دَفْع الشُّبْهةِ الثانيةِ، لأنّ مَدارَها على حُصولِ صُوَرِ المَحْسوساتِ في الذِّهْن.

والعَجَبُ أنّ الفاضِلَ الشَّريفَ بعدَ تَقْريرِهِ في «شرحِهِ للمَواقِفِ» الجوابَ المَذْكورَ على الوَجْهِ المَـزْبورِ، قالَ[1]: «(وبالجُمْلةِ، فالصُّوَرُ الذِّهْنيّةُ) كُلِّيّةً كانت كصُوَرِ المَعْقولاتِ، أو جُزْئيّةً كصُوَرِ المَحْسوساتِ (مُخالِفةٌ للخارجيّةِ في اللّوازِمِ) المُستَنِدةِ إلى خُصُوصيّةِ أحَدِ الوجودَينِ، وإنْ كانت مُشارِكةً[2] [لها] في لَوازِمِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هي.

(وما ذكَرتُم امتِناعَه هوَ حُكمُ الخارجيِّ) لأنّ مَنشَأه الوجودُ العَيْنيُّ، فعَيْنُ الحرارةِ يَمتَنِعُ حصولُها في الذِّهْنِ، ويُضادُّ عَيْنَ البُرودةِ، وعَيْنُ الجبلِ يَمتَنِعُ حُصولُه في الذِّهْنِ، (فلِمَ قلتُم: إنّ الذِّهْنيَّ كذلكَ؟).

فهذا القَدْرُ مِنَ الجوابِ الإجماليِّ يَكْفينا، ولا حاجةَ بنا إلى ذلكَ التَّفْصيلِ المَخْصوصِ لِوجودِ الكُلّيّاتِ في الذِّهْن»[3].

ولـم يَـدْرِ[4] أنّ مـا ذكَـرَه لـيسَ حاصِلَ مـا قدَّمَـه[5] في الجـوابِ المَذْكـورِ، بل

---

(١) سياقُ كلام المُصنِّف يدلُّ على أنّ ما سينقلُه هو كلام الشريف الجرجاني خاصّة، ولكنّه بحسب المطبوع من «شرح المواقف» مُشتَرَك بينه وبين الإيجيِّ صاحب «المواقف»، وقد ميَّزتُ كلامَ الإيجيّ بهلالَين، كما هو في المطبوع، فليُتأمَّل.

(٢) في (ع): «الوجودين، وإن صورها المشاركة»، وهو خطأ.

(٣) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢٦٤)، أو (٢/ ١٨٣ ـ ١٨٤) بحاشيتَيه.

(٤) في (ع): «ولم يرد»، وهو خطأ.

(٥) أي: على ما يدلُّ عليه قوله: «وبالجملة».

تغييرٌ(١) لـه إلى نَـهْج الصَّوابِ علـى ما اعتـَرَفَ به نفسُـه في آخِـرِ كلامِه(٢). 1

لا يُقالُ: الجوابُ على الوَجْهِ المَزبُورِ إنّما يَتَمشّى أنْ لو كانَ المَذْكورُ في الشُّبْهةِ الأولى مِنَ الأُمورِ العَيْنيّة، وأمّا إذا كانَ مِنَ الأُمورِ التي لا حَظَّ لها مِنَ الوجودِ العَيْنيِّ كالعِلْم، وقُـرِّرَتِ الشُّبْهةُ هكذا: لو حَصَلَت حَقيقةُ عِلْم النَّحْوِ مَثَلاً عندَ تَصَوُّرِه بحَدِّه يَلزَمُ أنْ يكونَ عالِـماً بالنَّحْوِ مَنْ تَصَوَّرَه بحَدِّه، وليسَ كذلك.

لأنـّا نقولُ: مَبْنى الجوابِ المَذْكورِ على الفَرْقِ بينَ الوجودِ الظِّلِّـيِّ(٣) والوجودِ الأصِيل، لا على الفَرْقِ بينَ الوجودِ الذِّهْنيِّ والوجودِ العَيْنيِّ، على ما نبَّهتُ عليه فيما سَبَقَ(٤)، فلهم تمشيتُه سواءٌ كانَ المَذْكورُ في تَقْريرِ الشُّبْهةِ المَزبورةِ ما هوَ مِنَ الأُمورِ العَيْنيّة أو مِن غيرِها، فإنّ عِلماً من العُلوم المُدوَّنةِ إذا تُصوِّرَ بحَدِّه إنّما يَحصُلُ في الذِّهْنِ حَقيقةٌ مَوْجودةٌ بوجودٍ ظلِّـيّ، لا موجودةٌ بوجودٍ أصيلٍ(٥)، فلا يَلزَمَ أنْ يكونَ الشَّخْصُ الذي تَصَوَّرَه كذلكَ عالِـماً به، لأنّ العالِـمَ به مَن يَحصُلُ له حَقيقةٌ مَوْجودةٌ بوجودٍ أصِيلٍ، على ما بيَّنّاهُ في المُقدِّمةِ الثانية، فتَذَكَّرْ.

ومِن هُنا تَبيَّنَ وَجْهُ عَدَم إصابةِ مَنْ ذكرَ في تَقْريرِ الجوابِ عنِ الشُّبْهةِ الأُولى الوجودَ العَيْنيّ، بَدَلَ الوجودِ الأصِيل(٦). وهذا ما وَعَدْناهُ فيما سَبَق.

---

(١) في (م): «تغيّر» مضبوطةً بشدّة فوق الياء، وأصحلتُه بحسب السِّياق، وفي (ع): «يرشد» أو «ترشد»، فقد نُقِطَ الحرف الأول منها بنقطتين من فوقه ومن تحته!

(٢) أي: في قوله: «ولا حاجةَ بنا إلى ذلك التفصيل المَخصوص لوجود الكُلّيّات في الذِّهن».

(٣) في (ع): «الكلي»، وهو تصحيف.

(٤) في الجواب عن الشُّبْهةِ الأولى من شُبهَتَي المُنكِرين للوجودِ الذِّهْنيّ.

(٥) في (ع): «حقيقة موجود لوجود لا على وجود بوجود أصيل»، ولا تستقيم.

(٦) يعنـي: السَّـيِّد الشـريف الجرجانيّ، وتقـدَّم بيانُ ذلك فـي الجواب عن الشُّـبهة الأُولى من شُـبْهتَي المُنكِرين للوجـود الذِّهنيّ.

ومِـنَ النّاظِريـنَ فـي هذا المَقـام مَـنْ قـالَ[١]: «ولا تُقلَعُ مادّةُ الشُّـبْهةِ بمـا ذُكِرَ، فإنّـه لو تَشـبَّثَ[٢] بلَوازِمِ الماهيّةِ كالزَّوْجيّةِ والفَرْديّةِ مَثَـلاً، أو بصِفاتِ المَعْدوماتِ[٣] كالامتِنـاع وأمثالِـهِ؛ بـأنْ يقـولَ: لـو حَصَلَـتِ الزَّوْجيّـةُ والفَرْديّةُ فـي الذِّهْنِ لَـزِمَ أنْ يكـونَ زَوْجاً وفَـرْداً؛ إذْ لا مَعْنى للـزَّوْجِ والفَرْدِ إلّا مـا حَصَلَ فيه الزَّوْجيّـةُ والفَرْديّة، وكـذا لـو حَصَـلَ الامتِناعُ في الذِّهْـنِ لَزِمَ أنْ يكـونَ مُمتَنِعـاً؛ إذْ لا مَعْنـى للمُمتَنِعِ إلّا مـا حَصَـلَ فيـه الامتِنـاعُ؛ لم يُمكِـنِ التَّفصِّـي عنه[٤] بهـذا الجـواب؛ إذْ لا يُمكِـنُ أنْ يُقـالَ: كـونُ مَحـلِّ الزَّوْجيّةِ مَوْصوفـاً بها مِـنَ أحكامِها المُتعلِّقـةِ بوجودِهـا العَيْنيِّ، وكـذا تَضادُّهـا[٥] مـعَ الفَرْديّةِ إنّما هوَ فـي الوجودِ العَيْنـيِّ دونَ الظِّلّـيِّ؛ إذْ لا وجودَ عَيْنيّـاً لأمثالِهما[٦] مِن لَـوازِمِ الماهيّة.

وكذا الكلامُ في الامتِناع وأمثالِهِ؛ إذْ لا يُمكِنُ أنْ يُقالَ: كونُ مَحلِّ الامتِناع موصوفاً به من أحكامِهِ[٧] المُتعلِّقةِ بوجودِهِ العَيْنيِّ؛ إذْ لا يُتَصوَّرُ له وجودٌ عَيْنيّ»[٨].

ولا يَذهَـبُ عليـكَ أنّ مَنشَـأ مـا ذكَـرَه عَـدَمُ الوقـوفِ علـى أنّ مَـدارَ الجـوابِ المَذْكـورِ علـى الفَـرْقِ بيـنَ الوجودِ الظِّلّـيِّ والوجـودِ الأصيـلِ، ومَنْ ذكـرَ الوجودَ

---

(١) وهو العلامة علاء الدين القوشيّ شارح «التجريد».

(٢) في (ع): «ثبت»، وهو خطأ.

(٣) في (ع): «المقدمات»، وهو تصحيف.

(٤) أي: الخروج والتَّخلُّص منه.

(٥) في (ع): «أضدادها»، وهو خطأ.

(٦) في النُّسختين: «لأمثالها»، والتصويبُ من «شرح التجريد».

(٧) في (ع): «كون محل الامتناع بما له من الأحكام».

(٨) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٣ ـ ١٤).

العَيْنيَّ بدَلَ الوجودِ الأصيل إنّما ذكرَه نَظَراً إلى ظاهِرِ تقْريرِ الشُّبْهةِ على الوَجْهِ المَنْقولِ مِنَ المُنكِرينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ، فإنّهم لم يَذكُروا فيها إلا ما له وجودٌ عَيْنيٌّ.

فإذا قُرِّرَتِ الشُّبْهةُ على الوَجْهِ الذي ذكرَه هذا القائلُ، فنقولُ: كونُ مَحلِّ الزَّوْجيّةِ مَوْصوفاً بها مِن أحكامِها المُتعلِّقةِ بوجودِها الأصيل، وكذا ما يُضادُّها معَ الفَرْديّة إنّما هوَ[1] في الوجودِ الأصيلِ دونَ الظِّلِّيِّ[2]، وكذا نقولُ في الامتِناع وأمثالِه.

فالقائلُ المَذْكورُ[3] إنّما وقَعَ فيما وقَعَ بعُدولِ الفاضِلِ الشَّريفِ ومَنْ حَذا حَذْوَه عن نَهْج الصَّواب، في تَقْريرِ الجواب.

ثمَّ إنّ حَقَّه على مُوجَبِ زَعْمِهِ أنْ يُثلِّثَ الصُّورةَ ويقولَ: فإنّه لو تَشَبَّثَ[4] بالصِّفاتِ العَدَميّةِ، سواءٌ كانَ ثبوتُها لموصوفاتِها مِن حيثُ هيَ هيَ كالزَّوْجيّة، أو بشَرْطِ الوجودِ الخارجيِّ كالعَمى، أو بشَرْطِ الوجودِ الذِّهْنيِّ كالكُلِّيّة.

ولكَ أنْ تقولَ: إنّ مُوجَبَ اشتِراكِ الوجودَين[5] في لَوازِمِ الماهيّة، وعَدَمِ التَّفاوُتِ في ثبوتِها لموصوفِها[6]، سواءٌ كانَ مَوْجوداً في الخارجِ أو في الذِّهْنِ: هوَ أنْ تكونَ صورةُ الأربعةِ مَثَلاً إذا حَصَلَت في الذِّهْنِ زَوْجاً، لا كونُ الذِّهنِ زَوْجاً[7] عندَ حُصولِ

(١) قوله: «يضادها مع الفردية إنما هو» في موضعه بياض في (ع).

(٢) لفظة: «الظلي» في موضعها بياض في (ع).

(٣) يعني: القوشيّ.

(٤) في (ع): «ثبت»، وهو تصحيف.

(٥) في (ع): «الوجود».

(٦) في (م): «لموصوفاتها».

(٧) سقط من (ع): «لا كون الذهن زوجاً».

صُورةِ الزَّوْجيّةِ فيه، فإنّه لا تأثيرَ لِكونِ الزَّوْجيّةِ مِن لَوازِمِ الماهيّةِ في اللّازِمِ الثاني[1]، إنّما التأثيرُ فيه[2] - على زَعْمِ القائلِ المَذْكورِ - لِكونِها مِنَ الأُمورِ الاعتباريّةِ[3] التي لا حَظَّ لها مِنَ الوجودِ العَيْنيِّ، فحَقُّه - على ما نبَّهتُ عليه آنِفاً - أنْ لا يَتعرَّضَ لخصوصيّةِ لازِمِ الماهيّة، بل يَذكُرَ ما لا حَظَّ له مِنَ الوجودِ العَيْنيِّ مِنَ الصِّفاتِ الاعتباريّةِ، ويَبْنيَ تَقْريرَ الشُّبْهةِ عليه.

وقيلَ[4]: «قولُه: «لا مَعْنى للزَّوْجِ والفَرْدِ إلّا ما حَصَلَ فيه الزَّوْجيّةُ والفَرْديّةُ» غيرُ مُسلَّمٍ؛ إذْ نَلحَظُهما كثيراً ولا يَخطُرُ ببالِنا هذا التَّفْصيلِ، بل مَعْناهما أمرانِ مُجمَلانِ مُسَمَّيانِ بالفارسيّةِ بجُفْتْ وطاقْ.

وتَوْضيحُ الكلامِ في هذا المَقامِ: أنّ مَناطَ صِدْقِ المُشتَقِّ على الشيءِ اتِّحادُهما في نَفْسِ الأمرِ، لا قيامُ مَبدَأِ الاشتِقاقِ، كالأسودِ[5] والمُتحرِّكِ، فإنّ ذلكَ غيرُ لازِمٍ، فإنْ قامَ معَ ذلك مَبدَأُ الاشتِقاقِ به صَحَّ أنْ يُقالَ مَثَلاً: الأسودُ ما حَصَلَ فيه السَّوادُ، وإنْ لم يَقُمْ به كالمَوْجودِ لم يَصِحَّ أنْ يُقالَ: المَوْجودُ ما حَصَلَ فيه الوجود.

ثمَّ الزَّوْجُ والفَرْدُ مِنَ الأمورِ التي لم يَقُمْ بها مَبدَأُ الاشتِقاقِ في نَفْسِ الأمرِ، كالمَوْجودِ والواجبِ[6] والمُمكِنِ ونَظائرِها، فإنّ مَبادِئَ هذه المُشتَقّاتِ أمورٌ عَقْليّةٌ

---

(١) في (ع): «فاللازم»، وسقط منها: «الثاني».

(٢) زاد في (ع): «في اللوازم الثاني»، ولا يستقيم.

(٣) سقط من (م): «الأمور العينية»، وفي (ع): «الأمور الاعتبارية العينية»، وإثباتُ «العينية» خطأ.

(٤) والقائل هو الصَّدْر الشيرازيّ.

(٥) في النُّسختين: «كالسواد»، والتصويبُ من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ»، والسياقُ يقتضيه.

(٦) زاد في (ع): «من تكرار الأمور التي لم يقم مبدأ الاشتقاق بها في نفس الأمور كالواجب»، وفيه خطأ وتكرار.

يَنتَزِعُها العقلُ منها بضَرْبٍ مِنَ المُناسَبة، فلا يَصِحُّ تَفسيرُ الزَّوْجِ والفَرْدِ بما حَصَلَ فيه الزَّوْجيّةُ والفَرْديّة.

وإذا كانَ مَناطُ صِدْقِ المُشتَقِّ على شيءٍ اتحادَهما في نَفْسِ الأمرِ، فما لا يكونُ مُتَّحِداً معَه فيه لا يَصدُقُ المُشتَقُّ عليه وإنْ قامَ به مَبدَؤُه، فالذِّهنُ لمّا لم يَكُنْ مُتَّحِداً معَ الزَّوْج في نَفْسِ الأمرِ لم يَلزَمْ صِدْقُ الزَّوْج عليه وإنْ قامَ به الزَّوْجيّة»[1].

وهذا ـ معَ أنه مِن قَبيلِ المُناقَشةِ في المِثال، فلا يُجدي كثيرَ نَفْعٍ في أصْلِ المَقال ـ مَرْدودٌ بما ذُكِرَ مِن أنّ مَعْنى[2] القيام هوَ اختِصاصُ النّاعِتِ بالمَنْعوتِ، فلا يُتَصوَّرُ أنْ يقومَ وَصْفٌ بمَحَلٍّ، ولا يكونَ ذلكَ المَحَلُّ مَوْصوفاً به.

وما تُكُلِّفَ في دَفْعِ هذا الرَّدِّ بما حاصِلُه: «أنه فَرْقٌ بينَ القِيام والحلولِ، واختِصاصُ النّاعِتِ بالمَنْعوتِ مَعْنى الحلولِ دونَ القيام، فإنّ السُّرْعةَ بتَوسُّطِ الحركةِ قائمةٌ بالجِسْمِ، وليسَ نَعْتاً له، وصِفاتُ الصُّوَرِ قائمةٌ بالهَيُولى، وليسَتْ نَعْتاً لها»[3] ليسَ بشيءٍ[4]، لأنّ الحلولَ أعمُّ مِنَ القِيام، فإنّ صُوَرَ المَفْهوماتِ[5] حاصِلةٌ في العَقْلِ الفعّالِ عندَهم بطريقِ الحُلولِ، لا بطريقِ القيام، على ما مَرَّ تحقيقُه[6] في المُقدِّمةِ الثانية.

---

(١) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (لوحة ٢٤/ أ ـ ب).

(٢) في (ع): «مبنى».

(٣) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (لوحة ٢٤/ ب).

(٤) قوله: «ليس بشيء» هو خبرُ «ما» من قوله في بداية الفِقرة: «وما تُكُلِّفَ في دفع هذا الرَّدّ... إلخ».

(٥) في (ع): «المعلومات».

(٦) في (ع): «تبيينه».

فما لا يَصِحُّ[1] تفسيراً للقِيام لِكونِهِ أخصَّ منه، كيفَ يَصِحُّ[2] تَفسيراً للحُلولِ العامِّ منه[3]؟!

ثمَّ إنّه أخطأ في الاستِدلالِ بقيامِ السُّرعةِ بالجِسْم وقيامِ صِفاتِ الصُّوَرُ بالـهَيُولى، لأنه قيامٌ بواسِطةٍ، والتَّفسيرُ المَذْكورُ للقيام بالذّاتِ، على أنّ الحلولَ بالواسِطةِ أيضاً ثابِتٌ في الصُّورتَينِ المَذْكورتَينِ، فلا وَجْهَ للفَرْقِ بينَهما بأنْ يكونَ أحدُهما صالحاً لأنْ يُفسَّرَ بما ذُكِرَ دونَ الآخَرِ، فتَدبَّرْ.

ثمَّ قالَ القائلُ المَذْكورُ[4]: «والجوابُ الحاسِمُ لمادّةِ الشُّبْهة: هوَ الفَرْقُ بينَ الحصولِ في الذِّهْنِ والقيام به، فإنّ حُصولَ الشيءِ في الذِّهْنِ لا يُوجِبُ اتِّصافَ الذِّهْنِ به، كما أنّ حُصولَ الشيءِ في المكانِ لا يُوجِبُ اتِّصافَ المكانِ به، وكذا الحصولُ في الزَّمانِ، فإنّه لا يُوجِبُ اتِّصافَ الزَّمانِ بالحاصِلِ فيه، وإنّما المُوجِبُ لاتِّصافِ شيءٍ بشيءٍ هوَ قيامُه به، لا حُصولُه فيه.

وهذه الأشياءُ ـ أعني: الحرارةَ والبُرودةَ، والزَّوْجيّةَ والفَرْديّةَ، والامتِناعَ، وأمثالَها ـ إنّما هيَ حاصِلةٌ في الذِّهْنِ، لا قائمةٌ به، فلم يُوجِبِ اتِّصافَ الذِّهْنِ بها، وإنّما كانت تُوجِبُ الاتِّصافَ بها أنْ لو كانت قائمةً به، وليسَ كذلك»[5].

ولقد أصابَ في الفَرْقِ بينَ الحصولِ في الذِّهْنِ والقيامِ به، ومَأخَذُه قولُ الفاضلِ الشريفِ: «إنّما يَلزَمُ اتِّصافُ ما حَلَّ في النَّفْسِ النّاطِقةِ بعَوارِضِها إذا كانَ حُلولُ

(١) في (م): «لا يصلح»، وهو مستقيم أيضاً.

(٢) في (م): «كيف لا»، ولا يستقيم.

(٣) في (ع): «للحلول بالقيام»، وهو خطأ، والمُثبَتُ من (م)، وحقُّه أن يُقال: «الأعمّ منه».

(٤) وهو القوشيّ.

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٤).

الصُّورةِ فيها على نَحْوِ حُلولِ الأعراضِ في مَحالِّها، وهوَ ممنوعٌ»[١]. وقد ذكَرْنا تَفْصيلَه في المُقدِّمةِ الثانية.

إلّا أنه أخطأ في قولِهِ: «وإنّما المُوجِبُ لاتِّصافِ شيءٍ بشيءٍ هوَ قيامُه به»؛ إذْ ليسَ بينَ اتِّصافِ شيءٍ بشيءٍ وقيامِهِ به مُغايَرةٌ ذاتيَّةٌ، حتّى يكونَ أحدُهما عِلّةً مُوجِبةً للآخَرِ، بل هما مُتَّحِدانِ بالذّاتِ ومُتغايِرانِ بالاعتبار.

وتحقيقُ ذلكَ: أنّ العلاقةَ بينَ الصِّفةِ والمَوْصوفِ هيَ النِّسْبةُ الثُّبوتيّةُ، وتلكَ النِّسْبةُ إذا اعتُبِرَت مِن جانبِ المَوْصوفِ يُعبَّرُ عنها بالاتِّصافِ، وإذا اعتُبِرَت مِن جانبِ الصِّفةِ يُعبَّرُ عنها بالقيام.

ثمَّ إنّ المكانَ أمرٌ مُحقَّقٌ مَوْجودٌ في الخارج عندَ الحكماءِ، فالحصولُ فيه أيضاً مُحقَّقٌ، فكانَ لِذِكْرِه وَجْهٌ في مَقامِ التَّنْظيرِ[٢]، وأمّا الزَّمانُ فلا وجودَ له عندَهم أيضاً، بل هوَ أمرٌ وَهْميٌّ، فكذا الحصولُ فيه، فلا وَجْهَ لِذِكْرِه في المَقامِ المَذْكور.

وأمّا الآنُ السَّيّالُ الذي قالوا بوجودِهِ فليسَ له امتِدادٌ[٣] وقَبولٌ للتَّجزّي، فلا يَصلُحُ ظَرْفاً للحَوادِث.

[الشُّبْهةُ الثالثةُ ومناقشتُها]

ومنها ـ أي: مِن شُبَهِ المُنكِرينَ للوجودِ الذِّهْنيِّ ـ: أنه لو كانَ للمَفْهوماتِ[٤] حُصولٌ في الذِّهْنِ لَزِمَ أنْ تكونَ المَعْدوماتُ، بلِ المُمتَنِعاتُ، مَوْجودةً في الخارج،

---

(١) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢٢٦/ أ).

(٢) في (ع): «النظر».

(٣) لفظة «امتداد» في موضعها بياض في (ع).

(٤) في (ع): «للمعلومات».

ضرورةَ أنّها حينَئذٍ مَوْجودةٌ في الذِّهْنِ المَوْجودِ في الخارجِ، والمَوْجودُ فيما هوَ مَوْجودٌ في شيءٍ مَوْجودٌ في ذلكَ الشيء، واللّازِمُ باطِلٌ، فكذا المَلْزوم(١).

والجوابُ عنه بمَنْعِ المُلازَمةِ، فإنّ المَوْجودَ في المَوْجودِ في شيءٍ إنّما يَلزَمُ أنْ يكونَ مَوْجوداً في ذلكَ الشيءِ أنْ لو كانَ مَوْجوداً في المَوْجودِ(٢) فيه بعَيْنِهِ وهُوِيَّتِهِ، وأمّا إذا كانَ مَوْجوداً فيهِ بظِلِّهِ وصُورتِهِ فلا يَلزَمُ(٣) أنْ يكونَ مَوْجوداً في ذلك الشيء.

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح حِكمةِ العَيْنِ»: «هذا الكلامُ - يَعْني: ما ذكَرَه في تَقْريرِ الشُّبْهةِ الثالثةِ - مَبْنيٌّ على تُوهُّم فاسِدٍ، وهوَ أنّ الخارجَ ظَرْفٌ للوجود كالبيتِ للحُقّةِ(٤)، والذِّهْنُ أيضاً كذلك، كالحُقّةِ للدُّرّةِ، فيَلزَمُ حينَئذٍ(٥) ما ذكَرُوه.

ومَنشَؤُه مُلاحَظةُ جانبِ(٦) اللَّفْظِ واستِعمالُ كلمةِ «في» الدّالّةِ على الظَّرْفيّة. وأمّا إذا حُقِّقَ المَعْنى وعُرِفَ أنّ(٧) المُرادَ بالوجودِ في الخارجِ هوَ الوجودُ الأصيلُ(٨) الذي

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٥٠).

(٢) من قوله: «في شيء إنما يلزم» إلى هنا، سقط من (ع).

(٣) في (ع): «وأما إذا كان موجوداً فيه بطل اللازم»، وهو خطأ.

(٤) في (ع): «كالحقة»! ويبّض لكلمة «البيت» قبلها.

والحُقّة: وعاء من خَشَبٍ أو عاجٍ أو غيرهما ممّا يَصلُحُ أن يُنحَتَ منه. كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٢٥/ ١٧٢) (حقق).

(٥) في (ع): «حقيقة»، وفي (م): «حقية»، والتصويب من «حاشية شرح حكمة العين» للسَّيِّد الشريف.

(٦) في (ع): «ملاحظة تغاير»، وهو خطأ.

(٧) قوله: «وعرف أن» في موضعه بياض في (ع).

(٨) في (ع): «الوجود الحاصل»، وهو خطأ.

هو مَصدَرُ الآثارِ ومَظهَرٌ للأحكام، وبالوجودِ الذِّهْنيِّ هوَ[١] الوجودُ الظلِّيُّ الذي ليسَ كذلك، فيَظهَرُ سقوطُه[٢] بالكُلِّيَة، أوَلا يُرى أنه إذا قيلَ: المَوْجودُ في الذِّهْنِ مَوْجودٌ بوجودٍ غيرِ أصيلٍ، والذِّهْنُ[٣] مَوْجودٌ بوجودٍ أصِيلٍ، لم يَنتَظِم الكلام؟!

فلَئِنْ قيلَ: أليسَ المَوْجودُ الذِّهْنيُّ قائماً بالذِّهْنِ الذي هوَ مَوْجودٌ في الخارجِ، فيَلزَمُ أنْ يكونَ مَوْجوداً في الخارجِ؟

فنقولُ: إنْ أردتَ قيامَه به في العَيْنِ، أي: قيامَه به بحَسَبِ الوجودِ العَيْنيِّ، فهو ممنوعٌ، وإنَّما يكونُ كذلك أنْ لو كانَ هوَ مَوْجوداً في العَيْنِ، وإنْ أردتَ قيامَه به بحَسَبِ الوجودِ الظلِّيِّ فمُسلَّمٌ، لكنْ لا نُسلِّمُ أنَّ القائمَ بحَسَبِ الوجودِ الغَيْرِ الأصِيلِ بما هوَ مَوْجودٌ بالوجودِ الأصيلِ يَلزَمُ أنْ يكونَ مَوْجوداً بوجودٍ أصيلٍ»[٤]. إلى هُنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً[٥] فلأنه زعَمَ أنَّ المُرادَ مِنَ الوجودِ الذِّهْنيِّ الذي وقَعَ فيه[٦] المُشاجَرةُ بينَ الفريقَينِ: هوَ الوجودُ الظلِّيُّ المُقابِلُ للوجودِ الأصيلِ، وليسَ كذلك، فإنَّ المُرادَ منه ـ على ما نبَّهتُ عليه في المُقدِّمةِ الأُولى ـ: ما هوَ المُقابِلُ للوجودِ العَيْنيِّ، سواءٌ كانَ وجوداً ظِلِّيّاً كوجودِ عِلْمٍ مِنَ العلوم المُدوَّنةِ عندَ تَصَوُّرِه بحَدِّه، أو وجوداً أصِيلاً

---

(١) قوله: «ومظهر للأحكام، وبالوجودِ الذهنيّ هو» في موضعه بياض في (ع).

(٢) في (ع): «شرطه»، وهو خطأ.

(٣) في (ع): «وما في الذهن»، وهو خطأ.

(٤) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٢٣).

(٥) هذا أولًا، وأما ثانياً وثالثاً فسيأتيان بعد الاستطراد.

(٦) في (ع): «وقع ثبوته».

كوجودِهِ عند تَعَلُّمِهِ على أصلِ القائلينَ بأنّ العِلْمَ عِبارةٌ عن المَسائلِ أو عن إدراكاتها، وأمّا على أصلِ القائلينَ بأنه عِبارةٌ عنِ المَلَكةِ، فله وجودٌ عَيْنيّ.

فإنْ قلتَ: أليسَ العِلْمُ ـ على تَقْديرِ كونِهِ عِبارةً عنِ الإدراكِ ـ مِنَ المَوْجوداتِ العَيْنيّة؟

قلتُ: لا، لأنّ مُرادَهُم مِنَ الإدراكِ الصُّوَرُ الذِّهْنيّة، وقد مَرَّ وَجْهُ عدِّهم إيّاهُ مِن مَقُولةِ العَرَضِ في أوائلِ الرِّسالة.

[استطراد]

وممّا يَتعلّقُ بهذا المَقام ما قيلَ[١]: «قالَ النِّحْريرُ المُحقِّقُ كمالُ الدِّينِ البَحْرانيُّ[٢]: إنّ العِلْمَ باعتبارٍ كَيْفيّةٌ[٣] وباعتبارٍ مِن مَقولةِ المَعْلوم، وقد أشارَ الشَّيْخُ إلى ذلكَ في إلهيّاتِ «الشِّفاءِ»، حيثُ قالَ بعدَ أنْ حَقّقَ أنّ الصُّورةَ الحاصِلةَ في العَقْلِ مِنَ الجوهرِ جوهَرٌ: «فإنْ قيلَ: قد جَعَلتُم ماهيّةَ الجوهرِ أنها تارةً تكونُ عَرَضاً، وتارةً تكونُ جَوهَراً، وقد مَنَعتُم[٤] هذا. فنقول: إنّا مَنَعْنا أنْ تكونَ ماهيّةُ الشيءِ تُوجَدُ في الأعيانِ مرّةً جَوهَراً ومرّةً عَرَضاً، حتى تكونَ في

---

(١) قائله هو الصَّدْر الشيرازيّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، وانظر ما سيأتي في التعليقات التالية.

(٢) هو المُتكلِّم الفقيه مَيْثَمُ بنُ عليّ بن مَيْثَم البَحْرانيّ الإماميّ (ت بعد ٦٨١)، من أهل البحرَيْن، له مُصنَّفات، منها: «شرح نهج البلاغة» في الأدب، و«تجريد البلاغة» أو «أصول البلاغة» في المعاني والبيان، و«قواعد المرام في علم الكلام». انظر: «الأعلام» للزركليّ (٧/ ٣٣٦)، وفيه ذِكرُ مصادر ترجمته.

(٣) في النُّسختَين: «كيفيته»، والتصويب من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ».

(٤) في (ع): «وقدمتم»، وسقط بعدها: «هذا فنقول».

الأعيانِ تحتاجُ إلى مَوْضوعٍ[١] ما، وفيها لا تحتاجُ إلى مَوْضوعِ البتّة، ولم نَمنَعْ أنْ يكونَ مَعْقولُ تلكَ الماهيّةِ يَصيرُ عَرَضاً، أي: موجوداً في النَّفسِ لا كجُزْءٍ منها»[٢]. إلى هُنا كلامُ الشَّيْخ[٣].

إذا عرَفتَ هذا فنقولُ: مَفْهومُ الحيوانِ مَثَلاً مَوْجودٌ في الخارجِ وفي الذِّهْنِ أيضاً، وهوَ عِلْمٌ مَعْلومٌ بالذّاتِ وعَرَضٌ مِنَ الكَيْفيّاتِ النَّفسانيّةِ بحسبِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، ومَعْلومٌ بالعَرَضِ وجَوهَرٌ بحَسَبِ[٤] الوجودِ الخارجيِّ، وجُزْئيٌّ إذا أُدرِكَ معَ الغَواشي الغَريبةِ المُؤثِّرةِ فيه، وكُلِّيٌّ إذا أُدرِكَ[٥] بدونِها، ولا مَحْذورَ في شيءٍ مِن ذلك.

فإنْ قلتَ: ما يُدْريكَ أنّ صُوَرَ جميعِ المَعْقولاتِ بحَسبِ الوجودِ في الذِّهْنِ من مَقُولةِ[٦] الكَيْف؟

قلتُ: اندِراجُها في تعريفِ الكَيْفِ دونَ تعريفِ غيرِه مِنَ المَقُولاتِ[٧]؛ إذْ يَصدُقُ على كلِّ واحدةٍ منها مِن حيثُ إنها قائمةٌ بالذِّهْنِ: أنّها هيئةٌ[٨] قارّةٌ لا يُوجِبُ تَصوُّرَها

---

(١) في (م): «موضع»، وكذا فيما سيأتي بعد كلمات.

(٢) «الشفاء» لابن سينا، الإلهيّات، (ص: ١٤٢).

(٣) يعني: ابن سينا، وما زال الكلام للبَحْرانيّ.

(٤) قوله: «بالعرض وجوهر بحسب» في موضعه بياض في (ع).

(٥) سقط من (ع): «مع الغواشي الغريبة المؤثرة فيه، وكلي إذا أدرك».

(٦) في (ع): «الوجود الذهني من متعلقات».

(٧) قوله: «دون تعريف غيره من المقولات» في موضعه بياض في (ع).

(٨) في (ع): «أن الماهية»، والمُثبَتُ من (م)، وهو الموافق لتعريف الكيف. وفي النسخة الخطية التي بين يديّ من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ»: «أنها ماهيّة»، وهو خطأ.

تَصوُّرَ شيءٍ آخَرَ خارجٍ عنها وعن حامِلِها، ولا يَقتَضي قِسمةَ حامِلِها ولا[1] نِسْبةً في أجزائِهِ[2]. وتَعْريفُ الكيفِ بهذا مأخوذٌ مِن كلام بَهْمَنيار»[3].

ورُدَّ عليه[4] بأنه «على تَقْديرِ أنْ يكونَ المَوْجودُ في الذِّهْنِ مُغايِراً للمَوْجودِ الخارِجيِّ في الجِنسِ العالي[5] يكونُ مُبايِناً لها بالماهيّة، فلا يَصِحُّ أنّ للشيءِ وجودَينِ، وبُرهانُ الوجودِ الذِّهْنيِّ إنّما يَدُلُّ على وجودِ الأشياءِ أنفُسِها في الذِّهْنِ، لا وجودِ أمرٍ يُغايِرُها في الماهيّةِ، وله نِسْبةٌ مخصوصةٌ إليه.

وهل ما ذكَرَه هذا القائلُ[6] إلا قولٌ بالشَّبَح والمِثال، فإنّ القائمَ بالذِّهنِ عندَه كَيْفٌ، فلا يكونُ مُتَّحِداً معَ الجوهرِ في الماهيّة، غايةُ ما في البابِ أنه يُحاكيه، وهوَ بعَيْـنِهِ مَذهَبُ القائلِ بالشَّبَح.

وما نقلَهُ[7] عنِ البَحْرانيِّ - على تَقْديرِ صِحّتِه - كلامٌ مَدْخول، وكيفَ تختلفُ

---

(١) من قوله: «عنها وعن حاملها» إلى هنا، في موضعه بياض في (ع).

(٢) انظر تعريف الكيف بنحو ما هنا في: «التعريفات» للجرجاني (ص: ١٨٨)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٣/ ١١٠)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانويّ (٢/ ١٣٩٤).

(٣) نقله الصَّدْرُ الشيرازيُّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٥/ ب - ٢٦/ أ).

(٤) على حاشية (م): «جلال». يعني: الدَّوّانيّ. وقد نقله الصَّدْرُ الشيرازيّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٦/ أ)، وصدَّره بـ «قيل»، وهي عادتُه في النَّقل عن الدَّوّانيّ، ولكن لم أقف عليه في «حاشية الدَّوّانيّ»، فلعلّه في إبرازةٍ أخرى منها، كما سلف التنبيهُ عليه.

(٥) من قوله: «وتعريف الكيف بهذا» إلى هنا، في موضعه بياض في (ع).

(٦) وهو البَحْرانيّ.

(٧) السِّياقُ يقتضي أنّ الكلام ما زال للدَّوّانيّ، لأنّ الصَّدْرَ الشيرازيّ نقله إلى قوله الآتي قريباً: «أو من مقولة أخرى»، ثم قال: «وفيه بَحث»، وناقشه فيه، وهكذا عادتُه في النقل عن الدَّوّانيّ أنه يَبدَؤُه بـ «قيل»، ويُعقِبُه بعبارة «وفيه بحث».

ذاتيّاتُ[١] الشيءِ باختِلافِ الاعتبارِ؟ فإنّ ما يُثبَتُ للشيءِ باعتِبارٍ ويُسلَبُ عنه باعتِبارٍ لا يكونُ ذاتياً له بديهةً، والمُخالِفُ مُكابِر.

ثمَّ ليسَ فيما نَقَلَه[٢] عنِ الشَّيْخ إشارةٌ إلى ما تَوهَّمَه أصْلاً؛ إذْ لا مُنافاةَ بينَ العَرَضِ والجوهرِ بحَسبِ ما فسَّرَهما الشيخُ، إنّما الإشكال[٣] في كونِ الشيءِ[٤] جَوهَراً وكَيْفاً أو مِن مَقُولةٍ أُخرى[٥]»[٦].

= وعليه، فالظاهر أنّ الدَّوّانيّ يريدُ بالناقل هنا: الصَّدْر الشيرازيّ، فقد صنَّف الدَّوّانيّ «حاشيةً على الشرح الجديد للتجريد» أولاً، وهي القديمة، فصنَّف الشيرازيّ «حاشيةً» عليه أيضاً، وفيها اعتراضات على الدَّوّانيّ، فصنَّف الدَّوّانيّ «حاشيةً» أخرى، ردّاً على الشيرازيّ وجواباً عن اعتراضاته، وهي الجديدة، فصنَّف الشيرازيّ «حاشيةً» أخرى، ردّاً على الدَّوّانيّ وجواباً عن اعترضاته، فصنَّف الدَّوّانيّ «حاشيةً» ثالثة، ردّاً على الشيرازيّ وجواباً عن اعتراضاته، وهي الأجَدّ، ومات الصَّدْر الشيرازيّ ولم يتيسَّر له الجواب، كما في «كشف الظنون» (١/ ٣٤٩ـ ٣٥٠).

ويبدو لي أنّ الطبعةَ ـ التي بين يديّ من «حاشية الدَّوّانيّ» هي القديمة ترجيحاً، والنسخةَ ـ الخطية التي بين يديّ من «حاشية» الصَّدر الشيرازيّ هي الجديدة جَزْماً ـ وجزمتُ بذلك لأنّ صاحب «كشف الظنون» ذكر طليعتَها، وهي متوافقة مع ما عندي ـ فيكون الدَّوّانيّ لم يَتعرَّض لذلك في «حاشيته» القديمة، وهي ما بين يديّ، ويكونُ الشيرازيّ نقل كلام البحرانيّ في «حاشيته» القديمة، فردَّ عليه الدَّوّانيّ في «حاشيته» الجديدة، ثم ردَّ عليه الشيرازيّ في «حاشيته» الجديدة التي أنقل عنها. والله تعالى أعلم.

(١) في (ع): «يختلف إثبات»، وفي النسخة الخطية التي بين يديّ من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ»: «تختلف وإثبات»، وهي مُصحَّفةٌ عن «ذاتيات».

(٢) أي: البَحْرانيُّ أصالةً، والشيرازيُّ تبعاً له.

(٣) في (م): «فلا إشكال»، ولا يُناسِبُ ردَّ المُصنِّف عليه، والتصويب من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ».

(٤) سقط من (ع): «إنما الإشكال في كون الشيء».

(٥) يعني: لا إشكال في كون الشيء جوهراً وكيفاً أو جوهراً ومن مَقُولةٍ أخرى. فالكَيْفُ أحَدُ المَقُولاتِ التِّسع عند الفلاسفة، وكلُّها أعراض عندهم.

(٦) انظر: «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٦/ أ).

ولكنّه مَرْدودٌ بأنه لا يَلزَمُ مِن كونِ العِلمِ مِن مَقُولةِ الكَيْفِ بحَسبِ الوجودِ الذِّهنيِّ أنْ يكونَ مُبايِناً للمَعْلوم في الجِنسِ العالي، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو كانَ كَيْفاً بحَسبِ الوجودِ الخارجيِّ.

فكما لا إشكالَ في كونِ الشيءِ الواحِدِ جَوهَراً وعَرَضاً، كما ذكَرَه الشيخُ بحَسبِ الوجودَينِ، كذلكَ لا إشكالَ في كونِهِ جَوهَراً وكَيْفاً بحَسبِهما، كما ذكَرَهُ البَحْرانيُّ، كيفَ ومُبايَنةُ الكَيْفِ للجَوهَرِ باعتبارِ كونِهِ مِن مَقُولاتِ العَرَضِ المُقابِلِ للجَوهَرِ؟! فإذا اندَفعَ المُبايَنةُ بينَ الجوهرِ والعَرَضِ إذا كانا بحَسبِ الوجودَينِ اندَفَعَت بينَ الجوهرِ والكَيْفِ أيضاً. وهذا وَجْهُ الإشارةِ في كلام الشيخ إلى ما ذُكِرَ[1]، فافهَمْ.

وبالقَدْرِ المَذْكورِ يَتِمُّ الرَّدُّ ويَندَفِعُ ما أُورِدَ على القولِ السابقِ ذِكْرُه[2].

إلّا أنّ قائلَ ذلكَ القولِ[3] زادَ في الطُّنبُورِ نَغْمةً[4]، حيثُ أنكَرَ أنْ يَحصُلَ مِنَ الأعيانِ في الأذهانِ ما يُوافِقُها في تمام الماهيّة، فقالَ: «ولو كانَ ما حَصَلَ مِنَ الأعيانِ في الأذهانِ مُوافِقاً لها في تمام الماهيّةِ لكانَ ذاتيّاتُه حاصِلةً له هناكَ، فإذنْ تكونُ صورةُ الإنسانِ في الذِّهْنِ جِسْماً نامياً حسّاساً مُتحرِّكاً بالإرادةِ ناطِقاً، وصورةُ فَلَكٍ[5]

(١) سقط من (ع): «إلى ما ذكر».

(٢) أي: يتمّ الردُّ على الدَّوّانيّ، ويندفع ما أورَدَه على قول البَحْرانيّ الذي نقله الشيرازيّ.

(٣) على حاشية (م): «مير صدر». يعني: الصَّدْر الشيرازيّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، ويعني بالقول: ما نقله الشيرازيّ عن البَحْرانيّ.

(٤) مَثَلٌ مُولَّد، كما في «مجمع الأمثال» للميداني (١/ ٣٢٧)، والطُّنبُور: فارسيّ مُعرَّب، وهو آلة موسيقية.

(٥) في النُّسختين: «وصورة ممثل»، والتصويب من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ».

الشَّمسِ في الخيالِ فَلَكاً ذا شَمْسٍ مَركَزُه مَركَزُ العالَـمِ[١] على هذا القِياسِ، وفسادُ ذلكَ أَجْلى مِن أنْ يَخفى على ذي مُسْكة[٢].

وعلى تَقْديرِ اتِّحادِ ماهيَّتِهما لا[٣] يكونُ لشيءٍ واحدٍ وجودانِ، ضرورةَ أنّ الأمرَ العَيْنيَّ وصُورتَه الذِّهْنيَّةَ اثنانِ. غايةُ الأمرِ على هذا التَّقْديرِ أنْ يكونا مِن نَوْعٍ واحدٍ، ولا يكونَ وجودُ أحدِ فَرْدَيْ[٤] نَوْعٍ في مَحلٍّ وجودِ فَرْدٍ آخَرَ منه، كما لا يَخْفى»[٥].

ثمَّ إنّه[٦] زادَ في الشِّطرَنجِ بَغْلةً[٧] حيثُ قالَ: «وأمّا بُرهانُ الوجودِ الذِّهْنيِّ فإنّما يَدُلُّ على أنَّ ما ليسَ له وجودٌ في الأعيانِ، ويَصدُقُ عليه الحكمُ الثُّبوتيُّ، له ضَرْبٌ آخَرُ[٨] مِنَ الوجودِ، ولا يَدُلُّ أصْلاً على أنّ الأمرَ العَيْنيَّ وصُورتَه الذِّهْنيَّةَ مُتَّحِدانِ بالماهيّة، ولم يُنقَلْ عنهم ذلك»[٩]. إلى هُنا كلامُه.

---

(١) قوله: «مركزه مركز العالم» في موضعه بياض في (ع).

(٢) أي: عَقْل ورأي.

(٣) في (ع): «وعلى تقدير ماهيتها لأن».

(٤) في (ع): «ولا يكون وجود آخر لغير ذي نوع»، و(م): «ولا يكون وجود آخر لفردي نوع»، والتصويبُ من «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ».

(٥) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٦/ أ ـ ب).

(٦) يعني: الصَّدْر الشيرازيّ.

(٧) وهو مَثَلٌ مُولَّد، كما في «مجمع الأمثال» للميداني (١/ ٣٢٧)، قال الثعالبيّ في «ثمار القلوب» (ص: ٦٦٦): «بَغْلةُ الشطرنج: يُشبَّهُ بها مَنْ يُستَغنى عنه ولا يُحتاجُ إليه، إذ ليسَ للبَغْل مكانٌ في دوابِّ الشطرنج».

(٨) قوله: «له ضرب آخر» في موضعه بياض في (ع).

(٩) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٢٦/ ب).

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ ما ذكَرَه مِن قَبيلِ التَّرْذيق[١]، لا يَنبَغي أنْ يَذهَبَ إليه وَهْمُ مَنْ له حَظٌّ مِنَ التَّحْقيق، فإنّ ما ذكرَ في حَلِّ[٢] الشُّبهَتَينِ الأُولَيَينِ كافٍ في قَطْعِ دابِرِ مِثلِ[٣] ما ذكَرَه أوّلاً مِن خُرافاتِ الأوهام، كما لا يَخفى على ذوي الأفهام.

وأمّا بُطْلانُ ما ذكَرَه ثانياً فلأنّ اتِّفاقَ[٤] القائلينَ بالوجودِ الذِّهْنيِّ على تَثْليثِ قِسْمةِ العَوارِضِ قد يَشهَدُ شهادةً لا مَرَدَّ لها[٥] على أنهم يَقُولونَ بأنّ الأمرَ العَيْنيَّ وصُورتَه الذِّهْنيّةَ مُتَّحِدانِ بالماهيّةِ، وذلك أنّ ثالثَ تلكَ الأقسام: ما يَعرِضُ الماهيّةَ غيرَ مَنفَكٍّ عنها، سواءٌ وُجِدَت في الخارجِ أو في الذِّهْن. وهذا صَريحٌ في أنّ مَعْروضَ الوجودَينِ أمرٌ واحدٌ بالذّات.

وأمّا قولُه: «إنّ بُرْهانَ الوجودِ الذِّهْنيِّ إنّما يَدُلُّ على أنّ ما ليسَ له وجودٌ في الخارجِ مَوْجودٌ في الذِّهْنِ» فمَنشَؤُه قَصْرُ النَّظَرِ على ظاهِرِ ذلك البُرهانِ، بل قُصورُه، فإنّهم قَرَّرُوه[٦] في المَعْدوماتِ لِظهورِ جَرَيانِه[٧] فيها، لا لاختِصاصِه بها، كيفَ

---

(١) في (ع): «الترديد»، ولم يظهر لي وجهه، والمُثبَت من (م)، والسَّجْعُ في العبارة يدلُّ عليه، لكن لم يَتَّضِح لي المرادُ به، ولعلّه بمعنى: التخليط، ففي «تاج العروس» للزَّبيديّ (٢٥/ ٣٣٤) (رذق): «الرَّوذق: هو ما طُبِخَ من لحم وخُلِطَ بأخلاطه، ولعلّه مُعرَّب»، والله أعلم.

(٢) في (ع): «دفع».

(٣) قوله: «دابر مثل» في موضعه بياض في (ع).

(٤) في (ع): «فلاتفاق».

(٥) قوله: «قد يشهد شهادةً لا مردَّ لها» في موضعه بياض في (ع).

(٦) من هنا يبدأ النَّصُّ الطويلُ الذي تقدَّم في (م) إلى غير محلِّه، على ما سلف التنبيه عليه.

(٧) في (ع): «جزئياته».

لا وهوَ جارٍ بعَيْنِهِ في الأعيانِ بأنْ يُقالَ: إنّ زيداً مَثَلاً مُتَّصِفٌ خُصوصُه بالإمكانِ والاحتياجِ والوجوبِ بالغيرِ قبلَ أنْ يُوجَدَ في الخارجِ، فلا بُدَّ لخصوصِهِ مِن وجودٍ في مَظهَرٍ آخَرَ، وهوَ الذِّهْن.

وإنّما قُلْنا: «متَّصِفٌ خُصوصُه» كي لا يَذهَبَ وَهْمُ واهِمٍ إلى كِفايةِ وجودِ ماهيّتِهِ الكُلّيّةِ في الذِّهْنِ في الاتِّصافِ[1] بتلكَ الصِّفات.

[عَودٌ إلى مُناقَشةِ الشُّبْهةِ الثالثة]

قد وقَعَ هذه الكلماتُ في البَيْنِ استِطراداً، فنَرجِعُ إلى ما كُنّا فيه، فنقولُ:

أمّا البَحْثُ فيما نُقِلَ عنِ الفاضِلِ الشَّريفِ ثانياً فهو: أنّ التَّرْديدَ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «إنْ أردْتَ قيامَه به» إلخ، مَبْناهُ على أنّ القائمَ[2] بالشيءِ في الخارجِ لا بُدَّ له مِنَ الوجودِ فيه أو في الذِّهْنِ، حتّى لا يكونَ له قيامٌ به في الخارجِ إلّا بحَسَبِ الوجودَين. وليسَ كذلك، فإنّ بعضَ الصِّفاتِ الاعتباريّةِ كالعَمى يقومُ بمَوْصوفِهِ في الخارجِ بلا دَخْلٍ لِوجودِهِ في أحَدِ المَظهَرينِ في ذلك القِيام.

وأمّا ثالثاً فلأنّ الظاهِرَ مِن قولِهِ: «الذي ليسَ كذلك» هوَ أنْ لا يكونَ للوجودِ الذِّهْنيِّ حَظٌّ أصْلاً مِن مَنشَئيّةِ الآثارِ والأحكام، وليسَ كذلك، وقد عرَفْتَ فيما سَبَقَ ما هوَ الحقُّ[3] في هذا المَقام، فليُتَذكَّرْ.

***

(١) في (ع): «الذهن والاتصاف».

(٢) في (م): «القائم»، وهو تصحيف.

(٣) في (م): «الحسن»، وهو خطأ.

[خاتمة]

وإذا فَرَغْنا عنِ تحقيقِ المَطلَبِ الذي رتَّبْنا هذه الرِّسالةَ له، فلنَختِمْها بما له نَوْعُ تَعلُّقٍ به، وهوَ الكلامُ في المُثُلِ المَنْقولِ عن أفلاطون؛ إيفاءً للوَعْدِ الذي أسلَفْناه[1].

قالَ بعضُ الفُضلاءِ[2]: «يَنبَغي أنْ يُعلَمَ أنّ أفلاطونَ المُؤيَّدَ لم يَذهَبْ إلى أنّ كُلَّ ما نَتَصوَّرُه فله صُورةٌ مَوْجودةٌ قائمةٌ بنَفْسِها، بل إلى أنّ الصُّوَرَ المَرْئيّةَ في المَرايا وغيرِها مِنَ الأجسام الصَّقاليّة، والصُّوَرَ التَّخْييليّةَ وأمثالَها[3] صُوَرٌ مَوْجودةٌ قائمةٌ بنَفْسِها.

إذْ لو كانتِ الصُّورةُ في المَرآةِ[4] لَمَا اختَلَفَت رؤيةُ الشيءِ فيها باختِلافِ مَواضِعِ النَّظَرِ إليها، فإنّ الهيئاتِ الثابتةَ في الأجسام كالسَّوادِ وغيرِه لا تختلفُ رؤيتُنا لها باختِلافِ مَواضِعِ نَظَرِنا إليها، لكنْ تختلفُ على ما يَشهَدُ به التَّجْربةُ، فليسَتْ في المِرآةِ، ولا في الهواءِ لأنه شفّافٌ لا يَظهَرُ فيه شيءٌ، معَ أنّا قد نَرى عندَ نَظَرِنا في المِرآةِ ما هوَ أعظَمُ مِنَ الهواءِ كالسَّماء.

---

(١) في الدليل الأول من أدلّةِ المُثبِتين للوجود الذِّهْنيّ، وقال هناك: «وسنَفرُغُ بإذن الله تعالى لتحقيق ما نُقِلَ عن أفلاطون في هذا المَقام».

(٢) وهو العلامة ميرك البخاريّ شارح «حكمة العين».

(٣) في (ع): «التمثيلية وأيضاً لها»، وهو خطأ، وفي «شرح حكمة العين» لميرك البخاريّ: «والصور المُتخيَّلة وأمثالها».

(٤) في (م): «الصورة في المراتب»، ومن عادة ناسخ (م) أن يكتبَ «المرآة» بالتاء المبسوطة هكذا «المرات»، فيسهل تصحيفُها إلى «المراتب»، في (ع): «الصورة المرئية»، وهو أبعَدُ من الأول في التصحيف. وجاء على الصواب في «شرح حكمة العين».

وليسَتْ هيَ صُورتَكَ بعَيْنِها، على أنْ يَنعَكِسَ الشُّعاعُ مِنَ المِرآةِ إلى وَجْهِكَ وإلى كلِّ ما يُرى في خِلافِ جهةِ المِرآةِ، فإنّ القولَ بالشُّعاعِ باطِلٌ مِن وجوهٍ كثيرة[1]»[2]:

منها: أنّ الرُّؤيةَ لو كانت بخروجِ الشُّعاعِ مِنَ البَصَرِ لوَجَبَ أنْ نرى بعضَ ما ليسَ في مُقابَلَتِنا عندَ هُبوبِ الرِّياحِ؛ لتَشوُّشِ الشُّعاعِ وانتِقالِهِ إلى الجهاتِ المُختَلِفة.

ومنها: أنه حينئذٍ يَلزَمُ انخِراقُ الأفلاكِ عندَ رُؤيةِ الكواكبِ، لأنّ الشُّعاعَ الخارجَ مِنَ العَينِ يَمتَنِعُ أنْ يكونَ عَرَضاً، لأنّ العَرَضَ يَستَحيلُ عليه الانتِقالُ، فلا يُوصَفُ بالدُّخولِ والخروجِ، فتَعيَّنَ أنْ يكونَ جِسماً؛ إذْ لا وَجْهَ لسائرِ الجواهرِ، فيَلزَمُ ما ذكَرَ من الانخِراق.

والتالِيانِ[3] باطِلانِ، فكذا المُقدَّم[4].

ومنها: أنّ حركةَ الشُّعاعِ حينَئذٍ: إمّا طبيعيّةٌ أو قَسْريّةٌ أو إراديّة.

والأوّلُ باطِلٌ، وإلّا لكانت إلى جهةٍ واحِدةٍ، فوَجَبَ ألّا نَرى إلّا مِن تلكَ الجهةِ، واللّازِمُ كاذبٌ لحصولِ الرُّؤيةِ مِن جميعِ الجِهات.

وكذا الثاني، لأنّ القَسْرَ خِلافُ الطَّبْعِ، وإذْ لا طَبْعَ فلا قَسْرَ.

---

(١) من قوله: «رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر إليها» إلى هنا، في مَوضِعِه بياض في (ع) بمقدار كلمتين!

(٢) انظر: «شرح حكمة العين» لميرك البخاريّ (ص: ٢٢)، وقال بعدها: «وبعضها يجيء في هذا الكتاب»، فنقلها المُصنِّفُ من الموضع المُحال عليه، وهو (ص: ٣٨٢) من «حكمة العين» و«شرحه». وستأتي تَتِمّةُ كلام البخاريّ بعد ذِكرِ هذه الوجوه.

(٣) وهما: رؤيةُ ما ليس في مُقابلتنا، وانخراقُ الأفلاك.

(٤) وهو أن الإبصار بخروج الشعاع عن العين، وملاقاتِهِ للمُبصَر.

وكذا الثالثُ، وإلّا لكانَ الخارجُ[١] حَيَواناً مُتحرِّكاً بالإرادة، فكانَ الإبصارُ حاصِلاً له، لا لنا، وهوَ مَعْلومُ البُطْلانِ بالضرورة. ولا احتمالَ لأنْ تكونَ الإرادةُ لنا حينَئِذٍ، وإلّا لكانَ لنا أنْ نَفتَحَ البَصَـرَ[٢] ولا نَرى المُضيءَ والمُستَضيءَ اللّذَينِ في مُقابَلَتِنا، معَ سلامةِ الآلة؛ بأنْ نَقبِضَ الشُّعاعَ إلينا بالإرادة[٣].

«بل هيَ[٤] صُوَرٌ جِسْمانيّةٌ مَوْجودةٌ في عالَـمٍ مُتوسِّطٍ بينَ عالَـمَي العَقْلِ والحِسِّ، يُسمّى بالعالَـمِ المِثاليِّ، وهيَ قائمةٌ بذاتِها مُعلَّقةٌ لا في مكانٍ ومَحلّ.

وقد يكونُ لهذه الصُّوَرِ المُعلَّقةِ لا في مكانٍ ومَحلٍّ مَظاهِرُ، فصُوَرُ المِرآةِ مَظهَرُها المِرآةُ، وصُوَرُ الخيالِ مَظهَرُها المُتخيِّلةُ وكذا الحِسُّ المُشتَـرَكُ وغيرُهما مِن القُوى الجِسْمانيّةِ؛ لامتِناع انطِباع الكبيرِ في الصَّغير.

وأمّا الماهيّاتُ العَقْليّةُ الكُلّيّةُ، سِيَّما إذا كانتْ مِنَ الطبائع المُمتَنِعة، فلم يَذهَبْ إلى أنها صُوَرٌ قائمةٌ بنَفْسِها مَوْجودةٌ في عالَـمِ الحِسِّ أو المِثالِ أو العَقْل.

وتلكَ الصُّوَرُ المُعلَّقةُ[٥] ليسَتْ مُثُلَ أفلاطون، كما زعَمَ ـ الكاتِبيُّ، حَيثُ قالَ في الاعتِراضِ على الدَّليلِ الأوّلِ للوجودِ الذِّهْنيِّ: «ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنّا

---

(١) أي: الشُّعاع الخارج عن العين.

(٢) في (ع): «ننضح النظر»، وهو خطأ.

(٣) من قوله: «منها: أنّ الرؤية لو كانت بخروج الشعاع من البصر» إلى هنا، تأخَّرَ في (ع) عدّة أسطر.

(٤) في (م): «هو»، والتصويب من «شرح حكمة العين»، والسياقُ يقتضيه، لأنّ الضمير عائد إلى الصورة المرئية في المرآة، وقد قال فيما تقدَّم: «وليست هي صورتَكَ بعينها»، وقال هنا: «بل هي صور جسمانية... إلخ».

(٥) من قوله: «بل هي صور جسمانية» إلى هنا، سقط من (ع)، وهو تَتِمّةُ البياض فيها المُشار إليه قريباً مع إسقاط ما تأخّر فيها عن محلّه.

نَتَصوَّرَ أموراً لا وجودَ لها في الخارج، بل كُلُّ ما نَتَصوَّرُه فله صورةٌ مَوْجودةٌ قائمةٌ بنَفْسِها»[١]، «فإنّ أفلاطونَ ذهَبَ إلى أنه لا بُدَّ في كلِّ طبيعةٍ نَوْعيّةٍ مِن شَخْصٍ باقٍ أزليٍّ»[٢] ـ فإنّ هذه مُثُلٌ ثابتةٌ في عالَـمِ الأشباح، ومُثُلُ أفلاطونَ عُقولٌ مُجرَّدةٌ مُدبِّرةٌ للأنواع الجِسْمانيّة.

فإنّه ذهَبَ إلى أنّ لكُلِّ نَوْعٍ جِسْمانيٍّ مِنَ الأفلاكِ والكواكِبِ والبَسائِطِ العُنْصُريّةِ[٣] ومُركَّباتِها ربّاً[٤] هوَ نُورٌ مُجرَّدٌ عنِ المادّةِ قائمٌ بذاتِهِ[٥] مُعيِّنٌ به مُدبِّرٌ له وحافِظٌ إيّاهُ، وهوَ المُنمي والغاذي والمُولِّدَ[٦] في النَّباتِ والحيَوانِ

---

(١) «حكمة العين» للكاتبيّ (ص: ٢١) مع «شرحه» لميرك البخاريّ.

(٢) قاله الكاتبيّ في «شرح المُلخَّص»، على ما عزاه إليه ميرك البخاريّ في «شرح حكمة العين» (ص: ٢١).
وما ميَّزتُه بعلامتي الاعتراض زيادةٌ توضيحيّةٌ من المُصنِّف على كلام ميرك البخاريّ.

(٣) في (ع): «القسرية».

(٤) بمعناه اللُّغويّ، أي: مُصلِحاً له، فإنّ «الرَّبَّ يُطلَق في اللغة على المالك والسَّيِّد والمُدبِّر والمُربِّي والمُتمِّم»، كما في «تاج العروس» (٢/ ٤٥٩) (ربب)، والثلاثة الأخيرة هي المرادة هنا، وليس المرادُ أنه خالقُه ومالكُه الذي يَستَحِقُّ أن يُعبَدُ.
أقولُ هذا توضيحاً لا إقراراً، فالكلامُ مُفرَّع على أصول الفلاسفة، وهو قولُ أفلاطون منهم خاصّة، ولا يتمشّى على أصول المُتكلِّمين، لا سيَّما مُتكلِّمي أهل السُّنّة، فإنهم يَعزُون كلَّ أمرٍ يقعُ في العالم إلى الله تعالى، والأسبابُ عندهم اقترانيّةٌ بحكم العادة، لا مُؤثِّرة.

(٥) في (ع): «بذات»، وهو خطأ.

(٦) الثلاثة المذكورة من قوى النَّفْسِ الناطقة التي تتشاركُ فيها مع النفس الحيوانية والنباتية عند الفلاسفة، وانظر تفصيلَ القول فيها في: «الشرح القديم للتجريد» للشمس الأصفهانيّ (٢/ ٧٠٢)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٢٣١)، وغيرهما.

والإنسانِ؛ لامتِناع صُدورِ هذه الأفعالِ المُختَلِفةِ في النَّباتِ والحيوانِ عن قوّةٍ بَسيطةٍ لا شُعورَ لها، وفينا[1] عن أنفُسِنا، وإلّا لكانَ لنا شُعورٌ بها، فجميعُ هذه الأفعالِ مِنَ الأربابِ[2].

وإليه أشارَ نبيُّنا ـ عليه أفضلُ الصَّلَوات، وأكمَلُ التَّحيّات ـ بأنّ لكُلِّ شيءٍ مَلَكاً، حتّى قالَ ﷺ: «إنّ كلَّ قَطرةٍ مِنَ المَطَرِ يَنزِلُ معَها مَلَكٌ»[3].

وتلكَ الأربابُ النُّورانيّةُ هيَ المُثُلُ الأفلاطونيّة.

والمِثالُ وإنْ كثُرَ استِعمالُه[4] في النَّوْعِ المادِّيِّ، وهو الصَّنَمُ[5]...............

---

(١) أي: ولامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة فينا عن أنفسنا، أي: عن ذواتنا.

(٢) لا يخفى أنه ثمّة احتمال آخر، وهو أن تكون جميع هذه الأفعال من الله تعالى، وإنما وُكِلَت إلى الملائكة ـ وهم الأرباب في اصطلاح القائل المنقول كلامه ـ إظهاراً لعظمته تعالى، فقد جرت عادة الملوك على أن لا يُباشروا أعمالهم بأنفسهم، وإنما يُوكِلونها إلى حاشيتهم، فأوكل الله تعالى أفعاله المنسوبة إليه من جهة التأثير والإيجاد حقيقةً إلى الملائكة ظاهراً لذلك، ولحِكَمٍ أخرى، كما في نفخ الأرواح وقبضها وإنزال المطر وإنبات النبات ونحو ذلك، ولذا نراها تُنسَب في النصوص الشرعية إلى الله تعالى تارةً، وإلى المَلَكِ أخرى، فنسبتها إليه تعالى باعتبار التأثير، وإلى الملك باعتبار المباشرة.

(٣) لم أقف عليه مرفوعاً، وورد نحوُه من كلام بعض السَّلَف.

وأخرج أبو الشيخ في «العظمة» (٣٨٠) بسندٍ ضعيف عن عكرمة بن خالد، أن رجلاً قال: «يا رسول الله، أيُّ الخلق أكرَمُ على الله؟...»، فذكر حديثاً، وفيه قول جبريل عليه السلام: «وأما ميكائيل فصاحب كلِّ قَطرةٍ تَسقُط، وكلِّ ورقةٍ تَنبُت». وهو مُرسَل.

(٤) هنا ينتهي النَّصُّ الطويل الذي تقدَّم في (م) إلى غير محلِّه، على ما سلف التنبيه عليه.

(٥) يعني: الجسم، كما يدلُّ عليه قوله قبله: «النَّوْع المادِّيّ»، وقولُه بعد سطرين: «فإنّ المراد من الأصنام: هذه الأشياء الموجودة في هذا العالم». واستعمالُ الصَّنَم بهذا المعنى فيه غرابة، ولم أجده في معاجم اللغة.

=

حتّى[1] كأنه اختَصَّ بـه، فإنّا نَستَعمِلُه في ربِّ النَّوْع، لأنّ كُلّاً منهما في الحقيقةِ مِثالٌ للآخَرِ مِن وَجْهٍ، فكما أنّ الصَّنَمَ مِثالُ ربِّ الصَّنَم في عالَمِ الحِسّ، فكذلكَ ربُّ الصَّنَم مِثالٌ للصَّنَم في عالَمِ العَقْل. ولهذا يُسَمّى أربابُ الأصنام بالمُثُلِ ـ فإنّ المُرادَ مِنَ الأصنام: هذه الأشياءُ المَوْجودةُ في هذا العالَم، فكأنّها أظلالٌ للأربابِ في هذا العالَمِ، والأربابُ أظلالٌ للأصنام في عالَمِ العَقْلِ، على مَعْنى: أنّ الأصنامَ لو لم تُوجَدْ لم تُوجَدِ [الأربابُ في عالم العَقْل، والأربابُ لو لم تُوجَد لم تُوجَد][2] الأصنامُ في هذا العالَم[3] ـ.

وإنّما طوَّلْنا الكلامَ في هذا المَقام؛ لِيُعلَمَ أنّ ما نُقِلَ عن أفلاطونَ وغيرِه مِنَ الحكماءِ الكِبار، أُولي الأيدي والأبصار، ليسَ مُطابِقاً لِمَا ذهَبَ إليه أصحابُ الأنظار[4]، وما رُدَّ عليهم وإنْ كانَ مُتَوجِّهاً على ظاهِرِ أقاويلِهم لم يَتَوجَّهْ على مَقاصِدِهم، فإنّ كلماتِهم مَرْموزةٌ، ولا رَدَّ على الرَّمْز[5].

= والكلام مُفرَّع على أصول الفلاسفة، ولا يتمشّى على أصول المُتكلِّمين، كما نبهّتُ عليه قريباً.

(١) سقط من (ع): «حتى»، وفيها بدلًا منها: «في ذاته»، وهو خطأ.

(٢) ما بين حاصرتين سقط من النُّسختين، واستدركتُه من «شرح حكمة العين».

(٣) ما ميَّزتُه بعلامتي الاعتراض زيادةٌ من المُصنِّف على كلام ميرك البخاريّ، وهو مستفاد من «حاشية» الشريف الجرجانيّ على «شرح حكمة العين» (ص: ٢٣).

(٤) في (ع): «الأفكار». والمراد بأصحاب الأنظار أو الأفكار: المشّاءون من الفلاسفة، فإنهم يخالفون أفلاطون في إثبات هذه المُثُل، فضلاً عن المتكلمين فإنهم أبعَدُ منهم عن إثباتها والقول بها.

(٥) في (ع): «رامز»، وهو مستقيم أيضاً، والمُثبَت من (م)، وهو الموافق لِمَا في «شرح حكمة العين».

وقد ذكَرَ هذا القولَ بعَيْـنِهِ سوريانوس(١) في مُناقَضةِ أرسطو لأفلاطون»(٢). إلى هُنا كلامُ ذلكَ الفاضِل.

فإنْ قُلتَ: أليسَ ما ذُكِرَ في الوَجْهِ الثاني(٣) يَتَوجَّهُ على جميع أشِعَّةِ الكواكِبِ والشَّمْسِ؟ فكلُّ ما هوَ جوابُ المُخالِفِ للرِّياضِيِّينَ في القولِ بأنَّ الرُّؤيةَ بخروج الشُّعاع فهوَ جوابُهم.

قلتُ: التَّوْجيهُ المَذْكورُ مُمتَنِعٌ، لأنَّ المُخالِفَ لهم في المسألةِ المَذْكورةِ ـ مِنَ الطَّبيعيِّينَ القائلينَ بالانطِباع وأصحابِ الصُّوَرِ والمِثالِ ـ لا يقولُ بخروج الأشِعَّةِ مِنَ الكواكِبِ والشَّمْسِ ومُلاقاتِها للمُستَضيءِ، بل يقولُ: [سببُ](٤) الاستيضاءِ حُدوثُ الضوءِ في القابِلِ المُقابِلِ دَفْعةً(٥).

فإنْ قُلتَ: مِنَ الرِّياضيِّينَ القائلينَ بأنَّ الإبصارَ بالشُّعاع مَنْ لم يَقُلْ بخروجِهِ مِنَ البَصَرِ، بل قالَ بالإحالة، وهوَ أنَّ الهواءَ يَنفَعِلُ(٦) مِن شُعاع العَينِ، فيُحيلُه الشُّعاعُ إلى جِنسِه، فيَصيرُ ذلك آلةً في الإبصارِ، فلا يَتَوجَّهُ عليهم شيءٌ ممّا ذُكِرَ سابقاً.

---

(١) من شارحي كتب أرسطو، كما في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقِفطيّ (ص: ١٥٣).

(٢) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ٢٢ ـ ٢٣).

(٣) أي: من الوجوه المذكورة في إبطال القول بأنّ الرؤية تحصل بخروج الشُّعاع عن العين وملاقاتِهِ للمُبصَر، وهو أنّ الرؤية لو كانت بالشُّعاع يَلزَمُ انخِراقُ الأفلاك.

(٤) زيادة من «شرح حكمة العين»، ولم ترد في النُّسختين.

(٥) انظر: «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ٣٨٢).

ولا يخفى ضعف هذا الجواب، بل القَطْعُ بخطَئِهِ، بالنَّظَر إلى ما وصلت إليه العلوم الكونية في هذا العصر، فقد ثبت يقيناً خروجُ الأشعة من الشمس ونحوها من الأجسام المُضيئة، وملاقاتُها للأجسام المُستضيئة، وثبت ما سمّاه الفلاسفةُ بانخِراقِ الأفلاك وحكموا بمَنْعِه!

(٦) في (ع): «ينفصل»، وهو خطأ.

قلتُ: نعم، لا يَبطُلُ ذلك المَذهَبُ بالوجوهِ المَذْكورةِ، لكنَّه يَبطُلُ بوَجْهٍ آخَرَ، وهوَ أنَّ الإبصارَ لو كانَ بذلكَ الوَجْهِ لوَجَبَ أنْ لا نَرى الكواكبَ؛ لِعَدَمِ وصولِ الهواءِ المُنفَعِلِ(١) إليها(٢).

وأمّا ما قيلَ في ردِّه: «إنّه حينَئذٍ تكونُ الكَيْفيّةُ المُقتَضيةُ للإبصارِ أقوى عندَ كثرةِ النّاظِرينَ؛ لِشِدّةِ الانفِعالِ مِنَ المَجْموعِ، فإذا اجتَمَعَت جماعةٌ مِن ضُعَفاءِ البَصَرِ وَجَبَ أنْ يكونَ إدراكُهم للشيءِ أتَمَّ ممّا عندَ الانفِرادِ، وأيضاً وَجَبَ أنْ يَرى ضَعيفُ البَصَرِ(٣) معَ الأقوياءِ أشدَّ ممّا يَرى حالةَ الانفِرادِ أو ممّا إذا كانَ معَ الضُّعَفاءِ»(٤)، فلا يخلو عن ضَعْفٍ، كما لا يَخفى على مَنْ تأمَّلَ فيه، فتأمَّلْ(٥).

***

---

(١) في (ع): «المنفصل».

(٢) ذكر هذا الجوابَ العلامةُ ميرك البخاريّ في «شرح حكمة العين» (ص: ٣٨٢).

(٣) من قوله: «وجب أن يكون إدراكهم» إلى هنا، سقط من (م).

(٤) ذكر هذا الجوابَ العلامة ميرك البخاريّ في «شرح حكمة العين» (ص: ٣٨٢)، وقال بإثره: «وفيه مناقشة تُعرَفُ بالتأمُّل».

(٥) بعدها في (م): «تَـمَّتِ الرسالة»، وفي (ع): «تمّ».

رسالة في تحقيق وجوب الواجب

تأليف العلامة

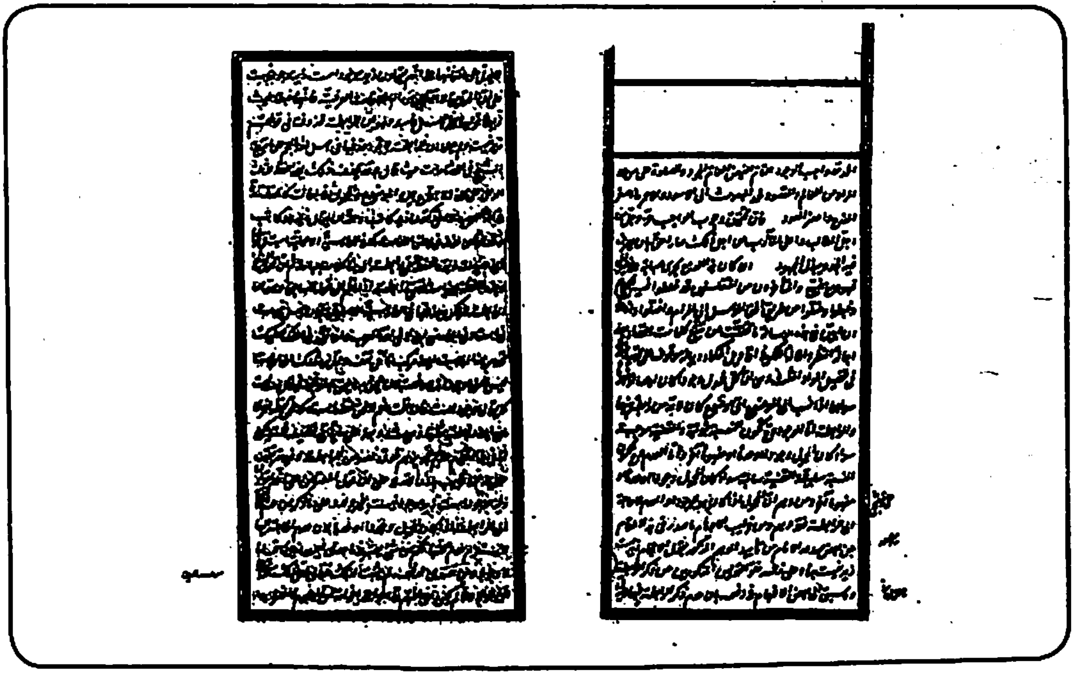
ابن كمال باشا

تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

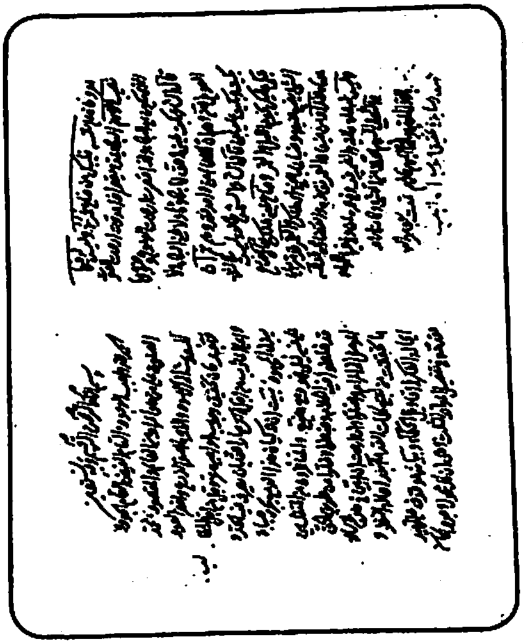
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

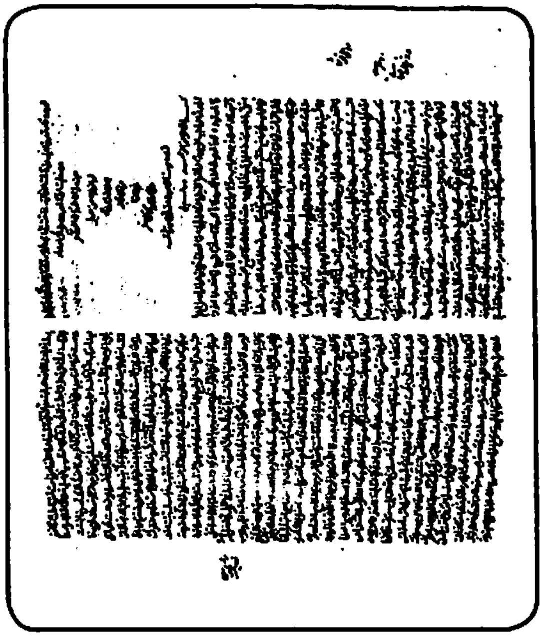
دار اللباب



مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة جامعة إسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الحقِّ المُتعال، وجَبَ وجودُه فتنزّه عن الحدوث والزَّوال، وتعالى جدُّه فتقَدَّسَ عن أن يُحاطَ بها عِلْماً، وعمَّ جودُه العوالِمَ فأمدَّها بالوجود بعد أنْ كانت عَدَماً، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّد الأوّلين والآخِرين، سيِّدنا محمَّدٍ النبيِّ الأمين، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه المُكرَّمين، وأتباعه بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مفيدة، هي في بابها فريدة، صنَّفها العلامة المُحقِّق الكبير، والدرّاكة المُدقِّق الخطير، أحمد بن سليمان بن كمالٍ الوزير، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه المَوْلى القدير، في مسألة وجوب الواجب سبحانه وتعالى.

وقد استَهَلَّها بتمهيدِ مُقدِّمةٍ طويلة كادت تستغرقُ شطرَ الرسالة، ابتَدَأها بالكلام عن الرابطة بين الموضوع والمحمول في أيِّ قضية من القضايا، وانتقل منه إلى بيان أنه لا بدَّ بحسب هذه الرابطة في كلِّ قضية من ثبوت إحدى الكيفيات الثلاثة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان، وختَمَها بتَحْديدِ مفهومات واجب الوجود بالذات، ومُمتَنِع الوجود بالذات، ومُمكِن الوجود بالذات، مُناقِشاً ما لا يَرتَضيه ممّا قيل في ذلك.

ثم شرع في لُبِّ الرسالة، ويُمكِنُ تَقْسيمُ كلامِهِ فيه إلى مَطلَبين:

الأوّل: في حلِّ الإشكال الوارد على قول الفلاسفة في مُطابقةِ واجب الوجود تعالى لتعريف الواجب، فإنه لا إشكال في ذلك على قول المُتكلِّمين، وإنّما الإشكال على قول الفلاسِفة. ومنه يُعلَمُ لماذا خَصّ المُصنِّفُ الفلاسفةَ بالذِّكر في طليعة الرسالة، حيثُ ألمح إلى أنّ المقصودَ من تصنيفها هو ضبطُ الكلام في مسألة وجوب الواجب على أصول الفلاسفة.

فعرض المُصنِّف هذا الإشكال، وبيَّن وجه التَّخلُّص عنه، مناقشاً بعضَ مَنْ حاول أن يَحُلَّ الإشكال فلم يُصِبْ، ثم تكلَّم على مراتب الموجودات في الموجودية.

والثاني: في الكلام عن حِصّةِ الممكنات من الوجود، وبيان مراد القائلين بوحدة الوجود وتحقيق مذهبهم، وأنهم لا يُنكرون التعدُّد في الموجودات، ولا يقولون بمُخالطةِ المُمكِن لواجب الوجود، فلا يَترتَّبُ على قولهم حلولٌ ولا اتحاد، مُبيِّناً أنّ بعضَ الصوفية قد ارتكب «مَقالةً أُخرى وراء هذه المقالةِ، مُخالِفةً للعقل الصَّريح، والنَّقل الصحيح، وهيَ أنْ ليسَ في الواقِع إلا ذاتٌ واحدةٌ، وهيَ حقيقةُ الوجود... بحيثُ لا يَخْلو عنه ـ أي: عن هذه الذات التي هي الوجودُ ـ شيءٌ مِن الأشياءِ، بلا تحيُّزٍ وانقِسامٍ في ذاتِ الوجود»، مبيِّناً الاضطرابَ في كلام هذه الطائفةِ.

وعلى الرَّغْم من أني لا أُوافِقُ المُصنِّفُ فيما ذهب إليه في مسألة وحدة الوجود؛ لابتنائها على قول الفلاسفة لا على قول جمهور المُتكلِّمين في مسألة زيادة الوجود

على الماهية، كما بيَّنتُه في التعليق على الرسالة، إلّا أنّ تفصيلَه بين طائفتَينِ من القائلين بها، مُؤيِّداً قول الطائفة الأولى ورافضاً قول الأُخرى، مُهِمٌّ جدّاً، وفيه فوائدُ في تحرير محلِّ النِّزاع بين المُتكلِّمين والصُّوفيّة الوجوديّة.

هذا، والرسالة ثابتةُ النِّسْبة إلى المُصنِّف جزماً، فأسلوبه فيها ظاهر، ومنه عنايتُه بكلام الشريف الجرجانيّ نَقْلاً ونَقْداً، مع تحليته بالفاضل، وشدّةُ تتبُّعِهِ للدَّوّانيّ في «حاشيته» على «شرح التجريد»، مع إبهام اسمه في صُلْب الرسالة ـ ما خلا مرّةً واحدة صرَّح باسمه فيها ـ والإشارةِ إليه في الحاشية[1].

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثالثة: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

ونظراً إلى طول الرسالة، وضعتُ لها عناوينَ فرعيّةً، وأثبتُّها بين حاصرتَيْن.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النُّسْختان الأخيرتان، وجاء في (ج) بلفظ: «هذه رسالة في تحقيق وجوب الواجب»، وهو ما أثبتُّه.

وممّا يجدرُ التنبيهُ عليه هاهنا: أنّ تاريخَ تصنيف هذه الرِّسالةِ هو سنة

---

(١) وثمّة عدّة عبارات أورَدَها المُصنِّفُ في هذه الرسالة، وهو يُردِّدُها في رسائله الأخرى، ومنها: «ومن وَهَمَ... فقد وَهِم»، «فقد ركبَ غَلَطاً، وارتكبَ شَطَطاً»، «فقد حَمَلَ الكلامَ على غير مَعْناه، ونَزّلَه على غير مَبْناه»، أو تُشبِهُ عباراتِهِ في رسائله، ومنها: «وقد نبهتُ... أنّ وَهْمَ المُخالَطةِ من مُخالَطةِ الوَهْم».

(٩٢٩هـ)، علـى مـا ورد فـي خاتمـةِ نُسْـخةٍ خطيـةٍ منها محفوظـةٍ في مكتبـة عارف حكمـت بالمدينـة المنـوَّرة[1].

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

***

(١) برقم (٢٧١/ ١٥) مجاميع، ولم أقف على هذه النُّسخة، إلاّ أنه نقل هذه المعلومة عنها الدكتور سيِّد باغجوان في دراسته «ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية» (١/ ١٨٩).

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نَستَعينُ

الحمدُ لله واجِبِ الوجود، التَّامِّ الفَيْضِ العامِّ الجُود، والصَّلاةُ على مَنْ هوَ المُرادُ مِنَ العالَـمِ والمَقْصودُ، مُحمَّدٍ المَبعُوثِ إلى الأسودِ والأحمرِ ما اصفرَّ الزَّرْعُ واخضَـرَّ العُود.

وبعدُ:

فإنَّ تحقيقَ وجوبِ الواجِبِ عزَّ وجلَّ مِن أجَلِّ المَطالِب، وأعلى المآرِب، مِن أجْلِ ذلكَ صارَ أحقَّ بأنْ يُصرَفَ فيه الجِدُّ[1] ويُبذَلَ المَجْهود.

لَئِنْ[2] كانَ هـذا الدَّمْعُ يَجري صَبَابةً[3] عـلى غيـرِ لَـيْـلى فَهْوَ دَمْـعٌ مُضيَّعُ[4]

والمُتأخِّـرونَ مِـنَ المُتفلسِـفينَ قـد خَلَطـوا فيـه الـكلامَ وخَبَطـوا، وضَلُّوا عن

---

(١) أي: الاجتهاد.

(٢) في (أ) و(ج): «إنْ»، وفي (ع): «فإن»، وبه يستقيمُ الوزن، لكنَّ المعروفَ في لفظ البيت ما أثبتُّه، وغالبُ ظنِّي أنَّ المُصنِّفَ نقله عن «شواكل الحور» للدَّوَّانيِّ (ص: ١٦٧)، فإنه كثير النقل عنه في هذه الرسالة، وفيه: «لئن».

(٣) الصَّبابـة: بالفتـح، رقّـةُ الشـوق وحرارتُه، والصُّبابـة: بالضمّ، بقيـة الماء في الإناء. كمـا في «مختار الصحـاح» (صبب).

(٤) ذكره الأبشيهيُّ في «المستطرف» (ص: ٢٩٠)، وعزاه إلى شمس الدين ابن البُدَيريِّ.

طريقِ الحقِّ المُوصِلِ إلى المَرامِ واضَلُّوا، فأردتُ[١] أنْ أُبيِّنَ في هذه الرِّسالةِ ما تَحقَّقتُ مِن تَتبُّعِ كلماتِ القُدَماء، بعدَ إجالةِ النَّظَرِ وإطالةِ الفِكْرِ في أقاويلِ الحُكَماء.

[مُقدِّمة في الوجوب والامتناع والإمكان]

وبيانُه مَوْقوفٌ على تمهيدِ مُقدِّمةٍ في تَفصيلِ المَوادِّ الثلاثِ، وهيَ:

[الحاجة إلى رابطةٍ بين الموضوع والمَحْمول في كلِّ قضيّـة]

أنّ كُلَّ محمولٍ ـ وجوداً كانَ أو عَدَماً أو مَفْهوماً سِواهُما ـ إذا نُسِبَ إلى مَوْضوعٍ، أيِّ مَوْضوعٍ[٢] كانَ، لا بُدَّ مِن رابطةٍ بينَهما.

والرابطةُ: إمّا الوجودُ؛ وحينَئذٍ تكونُ النِّسْبةُ ثبوتيّةً، والقَضِيّةُ مُوجِبةً، سواءٌ كانَ المَحْمولُ وجوداً أو عَدَماً أو مَفْهوماً آخَر. وإمّا العَدَمُ؛ وحينَئذٍ تكونُ النِّسْبةُ سَلْبيّةً، والقَضِيّةُ سالبةً، سواءٌ كانَ المَحْمولُ وجوداً أو عَدَماً أو مَفْهوماً آخَر.

ومَنْ وَهَمَ[٣] أنّ المَحْمولَ إذا كانَ هوَ الوجودَ أو العَدَمَ لا حاجةَ إلى الرابطةِ[٤]؛ فقد وَهِم[٥].

---

(١) في (ج): «وإن أردت»، وفي (أ): «وأنا أردت».

(٢) سقط من (ج) و(ع): «أيِّ موضوع».

(٣) على حاشية (أ) و(ع): «علي قوشجي». يعني: علاء الدين القوشيّ (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٣١).

(٥) أي: مَنْ ذهب وَهْمُه وظنُّه إلى ذلك فقد غَلِطَ. يُقال: وَهَمتُ في الشيء وَهْماً، إذا ذهبَ وَهْمُك إليه وأنت تريدُ غيرَه، ووَهِمتُ وَهَماً، إذا غَلِطتَ وسَهوتَ، كما في «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢٠٥٤) (وهم).

ومِن غرائبِ الأوهام: ما صَدَرَ في هذا المَقام، عن بعضِ صُدورِ الأنام[(١)]، مِن تأييدِ الوَهَمِ المَذْكورِ بقَوْلِ الأعجام[(٢)]: «زيد اسْتْ، وزيد نِيسْتْ»[(٣)]؛ بناءً على زَعْمِهِ خُلُوَّ القَولَيْنِ المَذْكورَيْنِ عن ذِكْرِ الرابطة[(٤)].

وما سَبَقَ[(٥)] إلى بعضِ الأفهام[(٦)] في دَفْعِهِ بأنّ عدَمَ[(٧)] ذِكْرِ الرابطةِ فيهما لا يَدُلُّ على انتِفائِهما، على أنهم يَقُولونَ: «زيد مَوْجود اسْتْ»، «زيد مَوْجود نِيسْتْ»، معَ أنّ الحقائقَ لا تُقْتَنَصُ مِنَ الإطلاقاتِ العُرْفيّة[(٨)].

فإنّهما خَبَطا حيثُ رَبَطا قولَهما على أصلٍ فاسِدٍ، وهوَ أنّ الرابطةَ محذوفةٌ في قَولِهِم: «زيد نِيسْتْ»، ولم يَعْلَما أنّ الرابطةَ لا يجوزُ حَذْفُها في أصْلِ لُغةِ العَجَم، على ما صَرَّحَ به الشَّيْخُ[(٩)] في «الإشاراتِ»، حيثُ قالَ: «وقد يُحذَفُ ذلك ـ يَعْني: اللَّفْظَ الثالثَ الدّالَّ على مَعْنى الاجتماع بينَ المَوْضوعِ والمَحْمولِ

---

(١) على حاشية النُّسَخ الثلاث: «مير صدر».

يعني: صَدْر الدين الشيرازيّ (ت بعد ٩٠٣هـ)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٢) أي: الفُرْس، كما هو الاستعمالُ الشائع لهذا التعبير عند التُّرْك.

(٣) أي: زيد موجود، وزيد غير موجود.

(٤) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٤٩/ أ).

(٥) «ما من» قوله: «وما سبق» معطوف على «ما» من قوله: «ومن غرائب الأوهام ما صدر... إلخ».

(٦) على حاشية النُّسَخ الثلاث: «جلال دوّاني». وقد تقدَّم التعريفُ بالدَّوّانيّ (٨٣٠ـ٩١٨ أو ٩٢٨) في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٧) سقط من (ج) و(ع): «عدم»، ولا بُدَّ من إثباتها.

(٨) انظر: «حاشية الدَّوّاني» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣١).

(٩) يعني: أبا عليّ ابن سينا (٣٧٠ـ٤٢٨).

ـ في لُغاتٍ، كما يُحذَفُ تارةً في لُغةِ العَرَبِ الأصليِّ[١]، كقولِنا: زيدٌ كاتِبٌ، وحَقُّه أنْ يُقالَ: «زيدٌ هوَ كاتِبٌ»، وقد لا يُمكِنُ[٢] حَذْفُه في بعضِ اللُّغاتِ، كما في الفارسيَّةِ الأصليَّةِ: «اسْتْ» في قولِنا: «زيد دَبِير اسْتْ»[٣]، وهذه اللَّفْظةُ تُسمَّى رابطةً»[٤]، إلى هنا كلامُه بعِبارتِه.

ثمَّ إنَّ قولَ الشَّيْخ: «وهذه اللَّفْظةُ ـ يَعْني: اسْتْ ـ تُسمَّى رابِطةً» إذا انضَمَّ إلى قولِهِ السَّابقِ، وهوَ «أنَّ الرابطةَ لا يُمكِنُ حَذْفُها في الفارسيَّةِ الأصليَّةِ»، يُنتِجانِ: أنَّ أصْلَ «نيسْتْ»: ني اسْتْ، و«ني» الفارسيُّ بمَعْنى: لا، في لُغةِ العَرَب.

وإذا تَقرَّرَ هذا عندَك، فلَعلَّكَ تَحدِسُ[٥] منه: أنَّ «نِيسْتْ» أيضاً مُركَّبٌ، تأمَّلْ تَقِفْ.

وهما يُرشِدانِكَ إلى أنَّ «اسْتْ» ليسَتْ بمَعْنى: مَوْجود، أنه[٦] لا رُخْصةَ لأنْ يُلحَقَ به ما يُلحَقُ بالمَوْجودِ، فيُقالُ: «اسْتْ اسْتْ»، كما يُقالُ: «مَوْجود اسْتْ».

---

(١) في «الإشارات والتنبيهات»: «أصلاً»، وهو أجود.

(٢) في (ج): «وقد لا يكون»، والمُثبَت من (أ) و(ع)، وهو الموافق لِـمَا في «الإشارات والتنبيهات».

(٣) أي: زيدٌ كاتب.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٢٠٩) بشرح النَّصير الطوسيّ.

(٥) الحَدْس: الظنّ والتخمين، وقد حَدَسَ يَحدِسُ حَدْساً، أي: قال شيئاً برأيه، كما في «القاموس» (حدس)، لكنْ في «المصباح المنير» للفيُّوميّ (حدس) تقييدُه بالظنِّ المُؤكَّد، وهو أقرب لأنْ يكون مرادَ المُصنِّف رحمه الله تعالى هنا.

(٦) كذا في النُّسخ الثلاث، ومعناه التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، أي: لأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً، فالتقدير هنا: لأنه لا رخصة.... إلخ.

فإنْ قلتَ: نعم، لا يُلحَقُ لَفظَةَ «اسْتْ»، لكنْ[١] يُلحَقُ لَفظَةَ أُخرى هيَ أيضاً رابطةٌ مِثلُها، وهيَ «شُذْ» و«بُوذْ»، على ما يأتي[٢] تَفصيلُه.

قلتُ: يَكْفي لنا في هذا المَقام عَدَمُ تجويزِهم لُحوقَ خُصوصِ الرّابطةِ، وفيه سِرٌّ تَقِفُ عليه عن قَريبٍ بإذنِ الله تعالى.

على أنّ قولَ المُعتَرِض[٣]: «على أنّهم يَقُولونَ: زيد مَوْجود اسْتْ، زيد مَوْجود نيسْتْ» غيرُ وارِدٍ على ما ذُكِرَ مِن عَدَم الحاجةِ إلى الرّابطةِ إذا كانَ المَحْمولُ وجوداً أو عَدَماً، لأنّ عَدَمَ الحاجةِ إليها لا يَستَلزِمُ عَدَمَ صِحَّتِها، فكم مِن شيءٍ يُعتَبَرُ في إحدى[٤] اللِّسانَيْنِ استِحساناً، لا وجوباً.

ومَنْ تَصَدّى لِدَفعِه[٥] لم يَثبُتْ لذلك، فقالَ: «لَعلَّ ذلكَ مَبْنيٌّ على أنّ «الموجودَ»[٦] لمّا لم يَكُنْ مِن لُغَتِهم قاسُوا على أخواتِهِ مِنَ المَعْلوم والمَضروبِ والمَنصُورِ وغيرِها، فذَكَروا لفظةَ «اسْتْ» معَه، كما يَذْكرونَ معَ أخواتِه، لا نَظَراً إلى مَعْناه، ولهذا إذا تكلّموا بلُغَتِهم لا يَذْكرونَ ذلكَ أصلاً»[٧].

ولا يَخْفى ما فيه مِن نِسْبةِ عامّةِ المُستَعمِلينَ المَقُولَ المَنْقولَ مِنَ العوامّ

---

(١) في (أ): «كما»، وهو خطأ.

(٢) من هنا يبدأ سقط طويل في (ع)، وسأُنبِّه عليه في نهايته.

(٣) يعني: الدَّوّانيّ، وقد تقدَّم كلامُه المذكور قريباً.

(٤) بالتأنيث، وهو صواب، قال الفيُّوميّ في «المصباح المنير» (لسن): «واللِّسان: اللُّغة، مُؤنَّث، وقد يُذكَّرُ باعتبار أنه لفظٌ، فيقال: لسانُه فصيحةٌ وفصيح، أي: لغتُه فصيحةٌ أو نُطقُه فصيح».

(٥) على حاشية (أ) و(ج): «مير صدر».

(٦) في (ج): «الوجود».

(٧) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٥٠/ أ).

والخواصّ إلى الجهالةِ الفاحِشةِ، وهيَ قياسُ كلمةٍ على كلمةٍ أُخرى عندَ تَرْكيبِها معَها، لا مِن جِهةِ الصِّيغة.

ثمَّ إنّ قولَه: «ولهذا إذا تكلَّموا بلُغَتِهم لا يَذْكرونَ ذلكَ أصْلاً» ليسَ بشيءٍ، لأنهم يَذْكرونَه ذِكْراً شائعاً، مَثَلاً يقولونَ: «زيد نِيسْتْ بُوذ، اسْتْ شُذْ»(١)، وبالعَكْس، ولَفْظُ: «بُوذ» في لُغَتِهم بمَعْنى: كانَ، ولَفْظُ: «شُذْ» بمَعْنى: صار.

وقد صَرَّحَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ(٢) في «شَرْح الإشاراتِ» بأنّ «كانَ» رابطةٌ، حيثُ قالَ: «واعلَمْ أنّ الرّابِطةَ في المَعْنى أداةٌ، لأنّ مَعْناها إنّما يَحصُلُ في أجزاءِ القَضِيّةِ، إلّا أنّها قد يُعبَّرُ عنها تارةً بصيغةِ اسْمٍ، كما يُقالُ: «زيدٌ هوَ كاتِبٌ»، وقد يُعبَّرُ عنها بصيغةِ كلمةٍ وجوديّةٍ، كما يُقالُ: «زيدٌ يُوجَدُ ـ أو يكونُ ـ كاتِباً»، وقد تُحذَفُ تارةً في بعضِ اللُّغاتِ، كما يُقالُ: «زيدٌ كاتِبٌ»، والكلماتُ قد تَشتَمِلُ(٣) عليها، ولذلكَ قد تَرتَبِطُ لِذاتِها ولا يُحتاجُ معَها إلى رابطةٍ أُخرى، كما في قولِنا: «قالَ زيدٌ»(٤)، وكذلكَ(٥) الأسماءُ المُشتَقّةُ منها إذا وقَعَت مَوقِعَها»(٦)، إلى هُنا كلامُه.

فإنْ قلتَ: أليسَ «اسْتْ» و«نِيسْتْ» مُشتَمِلانِ على الرّابِطةِ؟ فما وَجهُ لُحوقِ الرّابِطةِ بهما؟

---

(١) أي: كان غيرَ موجود، وصار موجوداً.

(٢) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

(٣) في (أ) و(ج): «تستعل»، وهو تصحيف، والتصويب من «شرح الإشارات».

(٤) سقط من (أ): «قال زيد».

(٥) من قوله: «قد ترتبط لذاتها» إلى هنا، سقط من المطبوع من «شرح الإشارات» من طبعة طهران، وهي التي أعزو إليها عادةً، وثبت في تحقيق د. سليمان دنيا (١/ ٢٤٠).

(٦) «شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسي (١/ ٢٠٩).

قلتُ: ذلكَ الاشتمالُ بحَسَبِ أصلِهما، وقد شاعَ استِعمالُهما في مَعْنى: مَوْجودٍ ومَعْدوم، يُرشِدُكَ إلى هذا قولُهم: «هَسْتِي»[١] و«نِيسْتي»[٢]، فذِكْرُهما بدونِ الرّابطةِ باعتبارِ أصلِهما، وذِكْرُهما معَ الرّابطةِ باعتبارِ الاستِعمالِ الجاري.

ثمَّ إنّهم، عندَ استِعمالِهما في مَعْنى: المَوْجودِ والمَعْدوم، يَتَحاشَوْنَ عن ذِكْرِ لَفْظِ «اسْتْ» معَهما، وإنْ لم يَتَحاشَوْا عن ذِكْرِ مُطلَقِ الرّابطةِ؛ نَظَراً إلى أنهما باعتبارِ الأصْلِ مُشتَمِلانِ على تلكَ اللَّفظةِ، فذِكْرُها معَهما لا يَخلو عن قُبْحِ التّكْرارِ، فافهَمْ هذا الاعتِبار، فإنّه مِن أسرارِ هذه اللُّغة.

وأمّا قولُ ذلكَ القائل[٣]: «معَ أنّ الحقائقَ لا تُقتَنَصُ مِنَ الإطلاقاتِ العُرْفيّة» فمَرْدودٌ بأنّ الغَرَضَ نَوْعُ تأييدٍ بالإطلاقاتِ العُرْفيّةِ لِمَا ذُكِرَ[٤] وتَنْبيهٌ عليه، لا إثباتُه[٥] بها.

ولو سُلِّمَ أنّ الغَرَضَ الاستِدلالُ بها، ولكِنْ لا نُسلِّمُ أنه يُنكَرُ[٦] في بابِ القَضايا، كيفَ والقومُ قد صَرَّحُوا بأنّ كثيراً مِنَ القَضايا مأخوذٌ مِن طَرَفِ الجُمهور.

[ثبوتُ الوجوب والامتناع والإمكان في كلِّ قضيّةٍ بحسب الرابطة]

وإذْ قد فَرَغْنا عن الكلام الاستِطراديِّ، فنقولُ عائداً إلى ما كُنّا فيه:

---

(١) أي: أنتَ... إلخ.

(٢) أي: لستَ أنتَ... إلخ.

(٣) يعني: الدّوّانيّ.

(٤) هنا ينتهي السَّقْطُ الطويل من (ع).

(٥) في (ج): «لإثباته»، وهو خطأ.

(٦) في (أ) و(ع): «نكر»، ولم تُنقَط في (أ)، وسقطت من (ج)، وفيه: «من» بدلًا من «في»، ولعلَّ ما أثبتُّه هو الصواب.

وعلى كِلا التَّقْديرَيْنِ ـ أي: سواءٌ كانتِ النِّسْبةُ ثُبوتيَّةً أو سَلْبيَّةً ـ تَثبُتُ إحدى الكَيْفيَّاتِ الثَّلاثِ؛ مِن الوجوبِ والامتِناعِ والإمكانِ، لأنَّ تلكَ النِّسْبةَ لا تَخْلو مِن أن تكونَ ضَروريَّ الثُّبوتِ عن ذاتِ المَوْضوعِ، أي: باقتِضاءٍ منه وحدَه، أو ضَروريَّ السَّلْبِ عنه، أو لا يكونَ واحدٌ منهما ضَرُوريّاً عنه. وعلى الأوَّلِ تكونُ المادَّةُ وجوباً بالذات، وعلى الثاني امتِناعاً بالذات، وعلى الثالثِ إمكاناً بالذات.

وبما نبَّهْناكَ عليه[1] مِن أنَّ العِبْرةَ هاهُنا للرّابطةَ لا للمَحْمولِ، فلا دَخْلَ فيه لخصوصيَّةِ الوجودِ والعَدَمِ، باعتِبارِ كونِهما مَحمُولاً، بل باعتِبارِ كونِهما رابطةً، تَبيَّنَ أنَّ صاحِبَ «التَّجْريدِ» لم يُصِبْ في قولِهِ: «وإذا حُمِلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطةً يَثبُتُ مَوادُّ ثلاثٌ»[2]، حيثُ اعتبَرَ خصوصيَّةَ الوجودِ حالَ كونِهِ مَحمُولاً أيضاً، ثمَّ إنَّ المُتبادِرَ منه إلى الفَهْمِ وَهْمٌ فاسِدٌ، وهوَ أنَّ الوجودَ إذا كانَ محمولاً لا يكونُ رابطةً.

والكَيْفيّاتُ المَذْكورةُ موادُّ في أنفسِها، أي: باعتِبارِ ثُبوتِها في نَفْسِ الأمرِ، وجهاتٌ في العَقْلِ[3]، أي: باعتِبارِ ثُبوتِها في العَقْلِ[4]، وهذا لا يُنافي مُخالَفَةَ الجِهةِ

---

(١) قوله: «وبما نبَّهناك عليه» مُتعلِّق بقوله فيما سيأتي: «تبيَّن أنَّ صاحب «التجريد»...».

(٢) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٥٠) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٣٠) بشرح القوشي.

(٣) كذا في النُّسَخ الثلاث، ولفظُ الطوسيّ في «التجريد»: «التعقُّل»، والأمرُ فيه قريب.

(٤) الجهة عند المنطقيِّين: هي الكيفيَّةُ المعقولةُ للنِّسبة بين الموضوع والمَحمول. وتفصيله: أنَّ النِّسْبةَ التي بين الموضوع والمحمول ـ إيجابيةً كانت أو سَلْبيةً ـ لا بُدَّ وأن تكون لها كيفيةٌ من الضرورة أو اللاضرورة، والدوام واللادوام.

ثم إنَّ تلك الكيفيَّةَ الثابتةَ في نفس الأمر تُسمّى مادَّةَ القضية وعُنصُرَها، ومن حيثُ إنها مُدرَكةٌ وثابتةٌ في العقل ـ سواء كانت النِّسْبةُ في نفس الأمر أو لا ـ تُسمّى جهةً معقولة. وانظر: «دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ٢٨٩)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٥٩٨ ـ ٥٩٩).

للمادّةِ وكونَها أعمَّ منها[١]؛ لِتَحقُّقِها بدونها في بعضِ الصُّوَرِ، على وَفْقِ مُصطَلَحِ الجمهورِ، كما لا يُنافي قولَنا: «ما يَثبُتُ في نَفْسِ الأمرِ مَوْجودٌ في الخارجِ باعتِبارِ وجودِهِ في الخارج، مَوْجودٌ في الذِّهْنِ باعتِبارِ وجودِهِ في الذِّهْنِ» عمومَ المَوْجودِ في الذِّهْنِ مِنَ المَوْجودِ في نَفْسِ الأمرِ مِن وَجْهٍ، ومُخالفتَه له.

ومَنْ وَهَمَ[٢] أنّ ما ذُكِرَ مُخالِفٌ لِـمَا اصطَلَحَ عليه جميعُ العُلَماءِ، لأنّهم قالوا: «الكَيْفيّةُ الثابتةُ في نَفْسِ الأمْرِ تُسمّى مادّةً، والتي يُدرِكُها العَقْلُ لها ـ سواءٌ كانت ثابتةً[٣] في نَفْسِ الأمْرِ أو لا ـ تُسمّى جِهةً»، وإنْ كانَ اصطِلاحاً جديداً لَزِمَه أنْ لا تُخالِفَ الجِهةُ المادّةَ؛ لاتّحادِهما بحَسَبِ الذّاتِ، واختِلافِهما بحَسَبِ اعتِبارِها في أنفُسِها[٤] واعتِبارِها[٥] مُتعلِّقة، معَ أنّ القائلَ به مُعتَرِفٌ بتَخالُفِهما، ولَزِمَه أيضاً أنْ تكونَ الجهةُ مُطابِقةً للواقِعِ دائماً لِثُبوتِها في نَفْسِ الأمرِ كالمادّةِ، وليسَ كذلكَ، فإنّكَ إذا قُلتَ: «كلُّ حيوانٍ جِسْمٌ» بالإمكانِ الخاصِّ[٦]، كانت مادّتُه الضَّـرورةَ، أي:

---

(١) يَرُدُّ على قول القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣١) ـ وسبقه إليه النَّصير الحِلّيّ، كما سيأتي قريباً ـ: «والمُصنِّف ـ يعني: الطوسيّ في «التَّجْريد» ـ خالفَ اصطلاح القوم من وجهين»، ثم ذكر الأول منهما، وهو «أنّ الجهة عندهم هو حُكمُ العقل بكيفية النِّسْبة، سواء كان مطابقاً للواقع وحينَئذٍ توافقُ الجهةُ المادّة، أو غيرَ مطابق وحينَئذٍ يَتَخالفان، وعلى ما ذكَرَ يلزمُ أن لا تخالفَ الجهةُ المادة؛ لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في أنفسها واعتبارها متعلِّقة».

(٢) على حاشية (أ) و(ج): «نصير الحِلّيّ». قلت: يريد ـ على ما يظهر ـ نصيرَ الدِّين عليّ بن محمد بن علي القاشيّ الإماميّ، وسيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أن أحد طرفي الممكن ليس أَوْلى به لذاته».

(٣) سقط من (ج) و(ع): «ثابتة».

(٤) في (أ): «واختلافهما باعتبارها في نفسها».

(٥) في (ج) و(ع): «أو اعتبارها»، وسيأتي ما يدلُّ على أنه بالواو.

(٦) الإمكانُ الخاصُّ: هو سَلْبُ الضَّـرورةِ عن الطرفَيْن، نَحْو: كلُّ إنسان كاتب، فإنّ الكتابةَ وعدمَ =

الوجوبَ، وجِهَتُه الإمكانَ الخاصَّ، وكانتِ القَضِيَّةُ كاذِبةً لِعَدَم مُطابَقةِ الجهةِ للواقِع، فقد وَهِم[1].

وما فَهِمَ الفاضِلُ الشَّريفُ[2] ما قدَّمْناهُ، فأتى في تَوْجيهِ ما ذُكِرَ بتكلُّفٍ بارِدٍ، وتَعسُّفٍ شارِدٍ، كما لا يَخفى على مَنْ أنصَفَ، وبالتَّجنُّبِ عن التَّعصُّبِ اتَّصفَ.

ومَنْ قالَ[3] في دَفْعِ المُنافاةِ المُتوهَّمةِ بينَ ما ذُكِرَ وبينَ ما عليه الجمهورُ: «لا يَلزَمُ ممّا ذُكِرَ عَدَمُ اختِلافِ الجِهةِ والمادّةِ، لأنّ الشيءَ قد يُتعقَّلُ بصُورةٍ مُطابِقةٍ، وقد يُتعقَّلُ بصُورةٍ غيرِ مُطابِقةٍ»[4]، فقد رَكِبَ غَلَطاً، وارتكَبَ شَطَطاً، حيثُ التزَمَ المُخالَفةَ لِـمَا اتَّفقَ عليه الجمهورُ في مَوضِعٍ آخَرَ، وهوَ أنّ الصُّورةَ الحاصِلةَ مِنَ الشيءِ إذا لم تَكُنْ مُطابِقةً لا يكونُ المُتصوَّرُ هوَ، بل شَيْئاً آخَرَ، ولذلكَ قالوا: لا يَجْري الخطأُ في التَّصوُّرات.

ثمَّ إنّ سَعْيَه لم يَكُنْ مَشْكوراً، لأنّ مَدْلولَ القولِ المَذْكورِ[5]: هوَ أنّ الكَيْفيّاتِ

= الكتابة ليس بضرورةٍ له، أو كلُّ إنسان موجود، يعني: أنّ وجودَه ليس بضروريّ وكذا عَدَمُه. انظر: «التعريفات» للشريف الجرجاني (ص: ٣٦)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ١١٨).

(١) قوله: «فقد وهم» هو خبرُ «مَنْ» في قوله في بداية الفقرة: «ومن وَهَمَ أنّ...».

(٢) الجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٣) على حاشية (أ) و(ج): «جلال الدَّوّانيّ».

(٤) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣١).

(٥) يعني: قول الطوسيّ في «التجريد»: «تثبتُ موادُّ ثلاثٌ في أنفسها، جهاتٌ في التَّعقُّل... هي الوجوبُ والامتناعُ والإمكان».

التي هيَ موادُّ باعتِبارِ أنفُسِها، هيَ جِهاتٌ باعتِبارِ أنها مُتعلِّقةٌ. فما ذكَرَ ذلكَ القائلُ[١] لا يُجدي هاهنا، كما لا يَخفى.

ثمَّ إنَّ فَحوى الكلام في هذا المَقام: «أنه تَثبُتُ إحدى المَوادِّ المَذكورةِ في كُلِّ قَضِيّة، مُوجِبةً كانت أو سالِبةً، وذلكَ لا يُنافي كَوْنَ المَوادِّ تُطابِقُ[٢] كَيْفيّةَ النِّسبةِ الإيجابيّةِ، كما ذكَرَه الشَّيْخُ[٣]، ولا كونَها في المُوجِبةِ كَيْفيّةَ النِّسْبةِ الإيجابيّةِ، وفي السّالِبةِ كَيْفيّةَ النِّسْبةِ السَّلْبيّة، كما هو رأيُ المُتأخِّرين. بل يَصِحُّ على التَّقْديرَيْنِ، فإنَّ التَّعْميمَ بصُورةِ كَوْنِ العَدَم رابطةً[٤] مُوجَبُه: أنْ تَثبُتَ المَوادُّ الثلاثُ على هذا التَّقْديرِ أيضاً؛ أعمَّ مِن أنْ تكونَ هيَ بعَيْنِها المَوادَّ الثابتةَ على التَّقْديرِ الأوّلِ، فتُوافِقَ رأيَ القُدَماء، أو غيرَها، فتُوافِقَ رأيَ المُتأخِّرين.

وبالجُمْلةِ، مَدْلولُ ما ذُكِرَ ليسَ إلّا ثبوتَ المَوادِّ الثلاثِ على التَّقْديرَيْن، وأمّا تَغايُرُها واتِّحادُها فمَسْكوتٌ عنه، وإنّما يُعلَمُ ذلك من خارج»[٥].

وأيضاً لا دلالةَ[٦] فيما ذُكِرَ على تخصيصِ مُطلَقِ الكَيْفيّاتِ بالمَوادِّ

---

(١) يعني: الدَّوّانيّ.

(٢) في (أ): «مطلق»، وهو تصحيف.

(٣) يعني: ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨).

(٤) أي: تعميم الطوسيّ في «التجريد» ثبوتُ الوجوب والامتناع والإمكان في صورة كون الوجود رابطةً وفي صورة كونِ العَدَم رابطةً، وذلك حيثُ قال: «وإذا حُمِلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطةً تثبتُ موادُّ ثلاثٌ... هي: الوجوب والامتناع والإمكان، وكذا العدم».

ولفظُ الدَّوّانيّ في «حاشيته» ـ وأصلُ الكلام له ـ: «فإنّ قوله ـ أي: قول الطوسيّ في «التجريد» ـ: «وكذا العدم» يُشعِرُ بثبوت الموادِّ الثلاث على هذا التقدير...» إلى آخر ما ذكره المُصنِّف.

(٥) هاتان الفقرتان مستفادتان من «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣١).

(٦) في (ج) و(ع): «وأما تغايرهما واتحادهما فلا اتجاه لما قيل إن المادة على رأي المتأخرين لا =

المَذْكـورةِ، فـلا اتِّجـاهَ لِـمَا قيـلَ: «إنَّ المـادّةَ علـى رأيِ المُتأخِّريـنَ عِبـارةٌ عن كُلِّ كَيْفيَّـةٍ كانـت لِنِسبةِ المَحْمـولِ إلـى المَوْضـوعِ، إيجابـاً كانَ أو سَـلْباً، وعلـى رأيِ القُدَمـاءِ ليسَـتْ كَيْفيَـةَ كُلِّ نِسْـبةٍ، بـل كَيْفيّـةَ النِّسْـبةِ الإيجابيّـةِ فـي نَفْـسِ الأمرِ، ولا كُلَّ كَيْفيّـةَ النِّسْبةِ الإيجابيّـةِ فـي نَفْـسِ الأمرِ، بـل كَيْفيّةَ النِّسْـبةِ الإيجابيّـةِ بالوجوبِ والامتِنـاعِ والإمـكانِ.

وما ذُكِرَ[1] مُخالِفٌ لِرأيِ القُدَماءِ حيثُ دلَّ على ثُبوتِ المادّةِ في النِّسْبةِ السَّلْبيّةِ، ولِرأيِ المُتأخِّرينَ حيثُ دلَّ على اختِصاصِها بالكَيْفيّاتِ الثَّلاث»[2].

[الوجوبُ والامتناعُ قد يكونانِ بالذات، وقد يكونانِ بالغير]

ثمَّ إنَّ كُلّاً مِنَ الوجوبِ والامتِناعِ، كما يكونُ بالذّاتِ، يكونُ بالغيرِ؛ بأنْ تكونَ الضَّـرورةُ المُعتبَرةُ فيهما باقتِضاءِ الغَيرِ، لا باقتِضاءِ الذّاتِ، ومَعْروضُهما لا يكونُ إلّا مُمكِناً، ضَـرورةَ أنّ مُقتَضى الذّاتِ لا يَتخلَّفُ عنه ولا مُثبِتَ باقتِضائِه[3].

وعلى تَقْديرِ اجتِماعِ الذّاتيِّ ـ وجوباً كانَ أو امتِناعاً ـ معَ الغَيْرِ[4] المُخالِفِ له ـ

= دلالة»، ولا تستقيم به العبارة، وفيه انتقال بَصَرٍ إلى السطر التالي.

(١) أي: ما ذكره الطوسيُّ في «التجريد»، وقد نقلتُ عبارتَه في التعليق آنفاً، ولفظُ القوشيِّ هنا: «وما ذكره المُصنِّف»، يعني: الطوسيّ، كما أسلفتُ.

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٣١).

(٣) في (ج) و(ع): «يثبت اقتضاءه»، والمُثبَت من (أ)، وفي الوجهين خفاء إن لم يكن تصحيفاً.
ومعنى العبارة بوجه عام: أنّ مقتضى الذات لا يَتخلَّفُ عن الذات، ولا يَثبُتُ بغير الذات. فلعلّ قوله: «ولا مُثبِتَ باقتضائه»، بمعنى: ولا مُثبِتَ له، أي: لمقتضى الذات، باقتضائه، أي: باقتضاء هذا المُثبِت، والله أعلم.

(٤) في (أ): «الغيريّ»، وكذا ورد فيها فيما سيأتي في السطر التالي.

وجوباً كانَ أو امتِناعاً ـ يَلزَمُ الفَسادُ الأوَّلُ(١)، وعلى تَقْديرِ اجتماع الذاتيِّ(٢) مع الغَيْرِ المُوافِقِ له يَلزَمُ الفَسادُ الثاني(٣).

وإذا تَقرَّرَ أنّ الإمكانَ يَجتَمِعُ معَ ما بالغيرِ مِنَ الوجوبِ والامتِناع، فقد ظَهَرَ أنّ مُقابِلَه هوَ الوجوبُ الذّاتيُّ والامتِناعُ الذّاتيُّ، لا مُطلَقُ الوجوبِ ولا مُطلَقُ الامتِناع، فالمُرادُ منهما في المَوادِّ التي ثالثُها الإمكانُ لا بُدَّ أنْ يكونَ ذاتيَّينِ(٤)، على ما نبَّهْتُ عليه فيما سَبَق.

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ أنّ صاحبَ «التَّجْريدِ» لم يُصِبْ حيثُ قالَ: «وقد تُؤخَذُ ـ يَعْني: الكَيْفيّاتِ الثلاثَ الثابتةَ على تَقْديرِ جَعْلِ الوجودِ أو العَدَم رابطةً ـ ذاتيّةً، فتكونُ القِسْمةُ حقيقيّةً»(٥)، لأنه صَـريحٌ في أنّ قَرِينَي الإمكانِ مُطلَقُ الوجوبِ والامتِناع، لا الذّاتيَّينِ منهما.

[الوجوبُ والامتناعُ والإمكانُ المَبْحوثةُ في عِلم الكلام]

واعلَمْ أنّ الوجوبَ والإمكانَ والامتِناعَ(٦) التي يُبحَثُ عنها في هذا الفَنِّ [هي] بعَيْنِها التي(٧) هيَ جِهاتُ القَضايا، لكنْ في قَضايا مخصوصةٍ مَحْمولاتُها وجودُ الشيءِ

(١) وهو تخلُّف مقتضى الذات عنها.

(٢) سقط من (ع): «وجوباً كان أو امتناعاً يلزم الفساد الأول، وعلى تقدير اجتماع الذاتي».

(٣) وهو تَوقُّف مقتضى الذات على مُثبِتٍ غيرِها.

(٤) في (ج): «الذاتيّتين».

(٥) «تجريد العقائد» (١/ ٢٥٣) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٣١) بشرح القوشي.

(٦) من قوله: «لا الذاتيين منهما» إلى هنا، سقط من (ج) و(ع).

(٧) في (أ) و(ج): «هي التي»، والمثبت من (ع)، والعبارة على الوجهين ركيكة، ولذا أضفت إليها «هي» بين حاصرتين.

في نفسِه، فإنَّه إذا أُطلِقَ الواجِبُ والمُمكِنُ والمُمتَنِعُ في هذا الفَنِّ أُرِيدَ بها: الواجِبُ الوجودِ، والمُمكِنُ الوجودِ، والمُمتَنِعُ الوجود(١).

وما سَبَقَ إلى وَهْمِ صاحبِ «المَواقِفِ»(٢) مِن أنّها غيرُها(٣) ليسَ بشيءٍ، لأنه إنْ أرادَ المُغايَرةَ في الجُمْلةِ فلا حاجةَ للاحتِجاجِ عليه، لأنه ظاهِرٌ، على ما نبَّهْتُ عليه آنِفاً، وإنْ أرادَ المُغايَرةُ في الحقيقةِ فلا دلالةَ فيما ذكَرَه بقولِهِ: «وإلّا لكانتْ لَوازِمُ الماهيّةِ واجِبةً لِذواتِها»(٤)، فإنَّ المَحْذورَ كونُ لازِمِ الماهيّةِ واجِبَ الوجودِ في نفسِه، وذلكَ إنّما يَلزَمُ على تَقْديرِ انتِفاءِ المُغايَرةِ ولو باعتِبارِ المَحْمول، وأمّا كونُه واجِبَ الثُّبوتِ لِمَلزومِهِ فغيرُ مَحْذورٍ، وذلكَ ظاهِر.

[تعريف واجب الوجود، ومُمتَنِع الوجود، ومُمكِن الوجود]

وإنْ شِئتَ تحصيلَ مَفهوماتِ الواجِبِ الوجودِ بالذّاتِ، والمُمتَنِعِ الوجودِ بالذّاتِ، والمُمكِنِ الوجودِ بالذّاتِ، فتَأمَّلْ في قِسْمةِ النِّسْبةِ المُتصوَّرةِ بينَ الذّاتِ والوجودِ بحَسَبِ كَيْفيَّتِها على الوَجْهِ الذي اختَرَعْناهُ، وهوَ:

أنّ كُلَّ نِسْبةٍ مُتصوَّرةٍ بينَ الذّاتِ والوجودِ في نفسِه لا تَخْلو مِنْ أنْ تكونَ ضَروريَّ الثُّبوتِ عن ذاتِ المَوْضوعِ أو لا، وعلى الثاني لا تَخْلو مِن أنْ تكونَ ضَروريَّ الانتِفاءِ عن ذاتِ المَوْضوعِ أو لا.

---

(١) هذه الفقرة منقولة عن «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٣١).

(٢) عَضُد الدين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٣) حيثُ قال في «المواقف» (١/ ٣٣٣): «واعلم أنّ هذه ـ يعني: الوجوب والإمكان والامتناع ـ غيرُ الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهاتُ القضايا وموادُّها».

(٤) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٣٣) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٣/ ١٢٢) بحاشيتَي السيالكوتي وحسن جلبي.

فعلى الأوَّلِ[١] يكونُ الذّاتُ واجِبَ الوجودِ بالذّات.

وعلى الثاني[٢] يكونُ مُمتَنِعَ الوجودِ بالذّات.

وعلى الثالثِ[٣] يكونُ مُمكِنَ الوجودِ بالذّات.

ولا يَخفى أنّ التَّقسيمَ على هذا الوَجْهِ دائرٌ بينَ النَّفْي والإثباتِ، فلا يَذهَبُ وَهْمُ واهِمٍ إلى احتمالٍ آخَرَ، بخِلافِ ما هوَ المَشهورُ المَسْطورُ في كُتُبِ القَوْم، وهوَ - على الوَجْهِ المَذْكورِ في «شَرْح التَّجْريدِ» للفاضِلِ الأصفهانيِّ[٤] -:

أنّ كُلَّ مَفْهومٍ إذا التُفِتَ إليه مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِهِ؛ فإمّا أنْ يكونَ بحيثُ [يجبُ][٥] له الوجودُ أو لا، والثاني إمّا أنْ يكونَ[٦] بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ أو لا.

---

(١) وهو أن تكونَ النِّسبةُ المُتصوَّرةُ بين الذات والوجود ضروريّةَ الثبوت عن ذات الموضوع.

(٢) وهو أن لا تكونَ النِّسبةُ المُتصوَّرةُ بين الذات والوجود ضروريّةَ الثبوت عن ذات الموضوع، بل تكونَ ضروريّةَ الانتفاء.

(٣) وهو أن لا تكونَ النِّسبةُ المُتصوَّرةُ بين الذات والوجود ضروريّةَ الثبوت ولا ضروريّةَ الانتفاء عن ذات الموضوع.

(٤) هو أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهانيّ، شمس الدين (٦٧٤ - ٧٤٩)، العلامة الأصولي المُتكلِّم المُفسِّر، نشأ في أصبهان وتعلَّم بها، ورحل إلى دمشق ثم إلى القاهرة، ومات فيها، كان بارعاً في العقليات صحيحَ الاعتقاد طارحاً للتكلُّف مجموعاً على العلم، وله مُصنَّفات، منها: «التفسير»، و«تسديد القواعد» - أو تشييد القواعد - في شرح «تجريد العقائد» للطوسيّ، يُعرَفُ بـ «الشرح القديم»، و«مطالع الأنظار» في شرح «طوالع الأنوار» للبيضاويّ. انظر: «الدرر الكامنة» لابن حجر (٤/ ٣٢٧-٣٢٨)، و«الأعلام» للزركلي (٧/ ١٧٦).

(٥) لفظة «يجب» سقطت من (أ)، والعبارة ساقطة من (ج) و(ع) أصلاً، واستدركتُها من «شرح التجريد» للأصفهاني.

(٦) سقط من (ج) و(ع): «بحيث يجب له الوجود أو لا، والثاني إما أن يكون»

والأولُ منها[١]: هوَ الواجِبُ بذاتِه.

والثاني[٢]: هوَ المُمتَنِعُ بذاتِه.

والثّالِثُ[٣]: هوَ المُمكِنُ بذاتِه[٤].

فإنّه قد اتَّـجَهَ عليه أنّ هذه القِسْمةَ غيرُ حاصِرةٍ؛ إذِ العَقْلُ يُجوِّزُ أنْ يكونَ قِسْمٌ آخَرُ، وهوَ أنْ يكونَ المَفْهومُ بحيثُ إذا التُفِتَ إليهِ مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِهِ يجبُ له الوجودُ والعَدَمُ معاً[٥].

فاحتِيجَ في دَفْعِهِ إلى أنْ يُقالَ: هذا القِسْمُ ـ أعني: ضَـروريَّ الطَّرَفَينِ باقتِضاءِ الذّاتِ ـ ممّا لا احتمالَ له في نَفْسِ الأمرِ، لأنّ مُوجَبَه اجتماعُ الوجودِ والعَدَم في نَفْسِ الأمرِ، وهوَ مُحالٌ، ومَنشَأُ المُحالِ مُحالٌ، فالاقتِضاءُ المَذْكورُ وما يَترَتَّبُ عليه مِن كونِ الطَّرَفَينِ ضَـروريَّيْنِ معاً مُحالٌ[٦].

فثَبَتَ أنّ القِسْمَ المَذكورَ غيرُ مُتَصوَّرٍ في نَفْسِ الأمرِ، لا أنه مُحتَمَلٌ في نَفْسِ الأمرِ إلّا أنه[٧] داخِلٌ في قِسْمِ المُمتَنِع بالذّاتِ، فلا يُـخِلُّ بانحِصارِ القِسْمةِ المَذْكورةِ، كما تَوهَّمَ الفاضِلُ الشَّريفُ حيثُ قالَ: «هذا القِسْمُ ـ أعني: ضَـروريَّ الطَّرَفَينِ ـ وإنْ

(١) وهو ما يجبُ له الوجود فقط.

(٢) وهو ما يمتنعُ له الوجودُ فقط.

(٣) وهو ما لا يجبُ له الوجودُ ولا يمتنعُ له.

(٤) «تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» للأصفهاني (١/ ٢٥٤).

(٥) هذا الإيراد ذكره الأصفهانيُّ نفسُه في «تسديد القواعد» (١/ ٢٥٤).

(٦) قارِنْ بما في «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للعلامة الدَّوّانيّ (ص: ١٦١)، فيبدو أنّ كلامَ المُصنِّف مستفادٌ منه.

(٧) سقط من (ج) و(ع): «محتمل في نفس الأمر إلا أنه».

كانَ مُحتَمَلاً بحَسبِ بادئِ الرَّأي، لكنَّه في التَّحقيقِ ممّا يَقتَضي عَدَمَه فقط[(١)]، لأنَّ ما يَقتَضي رَفْعَ الوجودِ بذاتِهِ لا يَقتَضي الوجودَ بذاتِهِ، لأنَّ اقتِضاءَ أحدِهما يَتضمَّنُ المَنْعَ مِنَ الآخَرِ، والمَنْعَ مِنَ الآخَرِ يَستَلزِمُ عَدَمَ اقتِضائِه، فلو كانَ مُقتَضِياً لهما لم يَكُنْ مُقتَضياً لهما. هذا خُلف»[٢].

ولم يَدْرِ أنَّ مُوجَبَ تَعْليلِهِ بقولِهِ: «لأنَّ ما يَقتَضي رَفْعَ الوجودِ بذاتِه» إلى آخِرِه[(٣)]: ما ذكَرْنا مِن أنه غيرُ مَحتَمَلٍ في التَّحقيقِ، لا ما ذكَرَه مِن أنْ يكونَ مِن قِسْمِ ما يَقتَضي عَدَمَه فقط، كيفَ وإنَّ اقتِضاءَ العَدَمِ في نَفْسِ الأمرِ فَرْعُ تَحقُّقِ المُقتَضى فيه؟ وقد دلَّ التَّعليلُ المَذكورُ على أنه ليسَ له شأنُ التَّحقُّقِ في نَفْسِ الأمر.

ثمَّ قالَ: «وأيضاً إنْ كانَ مَوجوداً فقط أو مَعْدوماً فقط لَزِمَ تَخلُّفُ مُقتَضى الذّاتِ لِذاتِها عنها، وإنْ كانَ مَوجوداً ومَعْدوماً لَزِمَ اجتماعُ النَّقِيضَيْنِ»، ومُوجَبُه أيضاً ما ذكَرْناه، لا ما ذكَرَه.

فإنْ قلتَ: التَّقْسيمُ على هذا الوَجْهِ أيضاً دائرٌ بينَ النَّفْيِ والإثباتِ، فلِمَ يَذهَبُ الوَهْمُ هاهُنا إلى احتمالٍ آخَرَ خارِجاً عنِ الأقسامِ المَذكورةِ، دونَ الأوَّلِ؟

قلتُ: إنّما يَذهَبُ الوَهْمُ هاهُنا إلى احتمالٍ آخَرَ، لأنَّ مَعْنى قولِهِ: «إمّا أنْ يكونَ بحَيْثُ يجبُ له الوجودُ أو لا يجبُ»: إمّا أنْ يكونَ بحَيْثُ يجبُ له الوجودُ فقط، أو لا يجبُ له الوجودُ فقط، ضَرورةَ أنَّ الواجبَ هذا، لا ما يكونُ بحيثُ يجبُ له الوجودُ أعمَّ مِن أنْ يكونَ بحيثُ يجبُ له العَدَمُ أيضاً أو لا.

---

(١) ونحوُه قولُ الأصفهاني في «تسديد القواعد» (١/ ٢٥٤): «إن المفهوم الذي فُرِضَ أنه يجب له الوجود والعدم معاً، فهو بحيثُ إذا التُفِتَ إليه من غير التفاتٍ إلى غيره يمتنعُ له الوجودُ في الخارج، فيكون ممتنعاً بذاته».

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٨/ ب).

(٣) في النُّسَخ الثلاث: «إلى آخر»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

ومَعْنى قولِهِ على التَّقديرِ الثاني: «إمّا أنْ يكونَ بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ أو لا»: إمّا أنْ يكونَ بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ فقط أو لا يَمتَنِعُ أصْلاً.

أمّا الأوَّلُ فلِمِثلِ ما ذكَرْنا في الواجِب، وهوَ أنّ المُمتَنِعَ ما يكونُ بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ فقط، لا ما يكونُ بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ[١] أعمَّ مِن أنْ يكونَ مُمتَنِعَ العدم أيضاً أو لا[٢].

وأمّا الثاني فلأنّ المُمكِنَ ما[٣] يكونُ بحيثُ لا يَمتَنِعُ عَدَمُه ولا وجودُه، لا ما يكونُ بحيثُ لا يَمتَنِعُ وجودُه أيضاً أو يمتَنِع. هذا[٤] هوَ الوَجْهُ الصَّحيحُ لِـمَا ذُكِر.

وأمّا ما ذكَرَه الفاضِلُ الشَّريفُ مِن أنه «إنْ أُريدَ بقولِهِ: «فإمّا أنْ يكونَ بحيثُ يجبُ له الوجودُ»: أنه بحيثُ يجبُ له الوجودُ أعمَّ مِن أنْ يجبَ له معَ ذلكَ العَدَمُ أيضاً أو لا، فهذا القِسْمُ يَندَرِجُ فيه قِسْمانِ: الواجبُ وما يجبُ له الطَّرَفانِ معاً، فلا يَصِحُّ قولُه: «فالأوَّلُ منها: هوَ الواجِبُ بذاتِه».

وإنْ أُريدَ به: أنه يجبُ له الوجودُ فقط، فإمّا إنْ أُريدَ[٥] بقَولِهِ: «فإمّا أنْ يكونَ بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ»: أنه بحيثُ يَمتَنِعُ له الوجودُ[٦] أعمَّ مِن أنْ يَمتَنِعَ له معَ ذلكَ العَدَمُ أيضاً أو لا، فقدِ اندَرَجَ في هذا القِسْمِ أمرانِ: المُمتَنِعُ، وما يجبُ له الطَّرَفانِ ـ فإنّه ما يَمتَنِعُ له الطَّرَفانِ أيضاً ـ فلا يَصِحُّ قولُه: «والثاني: هوَ المُمتَنِعُ بذاتِه».

---

(١) سقط من (ع): «فقط لا ما يكون بحيث يمتنع له الوجود».

(٢) في (ج): «لا ما يكون بحيث يمتنع له الوجود أعم من أن يمتنع له الوجود أعم من أن يمتنع العدم أيضاً أو لا»، وفيه سقطٌ وتكرار.

(٣) زاد في النُّسَخ الثلاث بعدها: «لا»، ولا تستقيمُ العبارةُ به.

(٤) في (ج): «هكذا».

(٥) زادَ في النُّسَخ الثلاث: «له الوجود فقط، فإما إن أُريد»، وفيه تكرار.

(٦) سقط من (ع): «أنه بحيث يمتنع له الوجود».

وإنْ أُرِيدَ به: أنه يَمتَنِعُ له الوجودُ فقط، فيَدخُلُ ضَـروريُّ الطَّرَفَيْنِ في القِسْمِ الثالثِ قَطْعاً، فلا يَصِحُّ قولُه: «والثالِثُ: هوَ المُمكِنُ بذاتِهِ»[١].

فـلا يَصِـحُّ[٢] وَجْهـاً لـه، بل هـو بَيانُ خَلَـلٍ في التَّقْسيمِ علـى الوَجْـهِ المَذْكورِ مِـن جِهـةٍ أُخرى.

ثمَّ قالَ: «وبالجُمْلة، المَفْهومُ: إمّا أنْ لا يَقتَضي لِذاتِهِ شيئاً مِن طرفَـي الوجودِ والعَدَمِ، أو يَقتَضيهما معاً، أو يَقتَضي الوجودَ دونَ العَدَمِ، أو بالعَكْس، فالأقسامُ أربعةٌ بلا مِرْيةٍ»[٣]. ولا يَذهَبُ عليكَ أنه كلامٌ مُستَقِلٌّ في تَقْديرِ التَّقْسيمِ المَذْكورِ على وَجْهٍ آخرَ غيرِ ما ذُكِرَ، لا حاصِلُه[٤].

وأمّا الوَجْهُ الأوَّلُ فإنّما لا يَذهَبُ الوَهْمُ فيه إلى احتمالٍ آخَرَ فلأنه دائرٌ على اعتِبارِ الثُّبوتِ والانتِفاء، وعَدَمُ اجتماعِهما في محلٍّ واحِدٍ مِن أجْلى البَدِيهيّاتِ، فلا مجالَ لأنْ يَذهَبَ الوَهْمُ إلى أنْ يكونا ضَـرُوريَّيْنِ في نِسْبةٍ واحِدة.

ثمَّ إنَّ في التَّقْسيمِ على الوَجْهِ المَشْهورِ بَحْثاً مِن وَجْهٍ آخرَ، وهوَ أنَّ عَدَمَ الالتِفاتِ إلى الغيرِ لا يَستَلزِمُ عَدَمَه، فيجوزُ أنْ يكونَ حينَئذٍ للغيرِ مَدخَلٌ فيما ذُكِرَ مِنَ الأحكام، فلا يَتَعيَّنُ كونُها ذاتيّةً.

---

(١) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» لأصفهانيّ، (لوحة ٣٨/ أ).

(٢) في (أ): «فلا يصلح».

وقوله: «فلا يصحّ» هو جوابُ «أمّا» الواردة في قوله قبل فِقرتَيْن: «وأما ما ذكره الفاضل الشريف...»، وقد سبق قبله قولُ المُصنِّف: «هذا هو الوجه الصحيح لِمَا ذُكر»، وهو ممّا يُرجِّح أن يكون التعبيرُ هنا بـ«فلا يصحّ»، كما أثبتُّه حذف الألف فقط.

(٣) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٨/ ب).

(٤) زاد بعدها في (ج): «حراماً»! وفي (ع): «جزان»! وليس شيءٌ منهما في (أ)، ولعل الصواب: جزماً.

لا يُقالُ: المُرادُ فَرْضُ انتِفاءِ الغَيرِ، إلّا أنه تُسومِحَ[1] في العِبارةِ، ومِثلُ ذلكَ ليسَ بعَزيزٍ.

لأنّا نقولُ: المَفروضُ المَذكورُ مُحالٌ، ضَرورةَ أنّ الغيرَ شامِلٌ لِمَا[2] يَستَحيلُ عَدَمُه، فيجوزُ أنْ يَستَلزِمَ المُحالَ، فلا قَطْعَ بصِحّةِ ما يُوجَدُ على تَقْديرِ وقوعِهِ مِنَ الأحكامِ، كما لا يَخفى على ذَوِي الأفهامِ.

[إشكالٌ على التَّعْريفِ المذكور، وجوابُه]

ومِن بِدَعِ الكلامِ: ما صَدَرَ عن بعضِ أفاضِلِ الأنامِ[3]، في هذا المَقامِ، حيثُ قالَ: «تَعْريفُ الواجِبِ والمُمكِنِ والمُمتَنِعِ بما ذُكِرَ[4] يَقتَضي أنْ لا يَستَلزِمَ التَّرَكُّبُ الإمكانَ، معَ أنهم استَدَلُّوا على عَدَمِ تَركُّبِ الواجِبِ باستِلزامِهِ الإمكانَ؛ بناءً على أنّ الواجبَ يكونُ حينَئذٍ مُحتاجاً إلى جُزْئهِ الذي هوَ غيرُه، وكلُّ مُحتاجٍ إلى الغيرِ مُمكِن.

بَيانُ ذلكَ: أنّ المُرادَ بـ«الغيرِ» في قولِهِ: «مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِه» الغيرُ الذي هوَ خارجٌ عن نَفسِ المَفهومِ الذي التُفِتَ إليه، لأنّ الالتِفاتَ إلى الغيرِ الذي هوَ جُزْءُ المَفهومِ في صُورةِ المُركَّباتِ لا يَنفَكُّ عن الالتِفاتِ إلى نَفسِ المَفهوم.

---

(١) في (ع): «إلا أنه محال»، وهو خطأ.

(٢) في (أ) و(ع): «لا»، وهو خطأ.

(٣) على حاشية (ج): «ابن الخطيب»، وعلى حاشية (أ): «خطيب زاده»، وهما بمعنى.

قلت: وهو محيي الدين محمّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١هـ)، له «حاشية» على «حواشي شرح التجريد» للشريف الجرجاني.

(٤) وهو ما نقله المُصنِّفُ فيما سبق عن الأصفهاني في «شرح التجريد»، وقال: إنه المشهور في كتب القوم.

لا يُقال: المَفهومُ[١] مِن قولِهِ: «كلُّ مَفهومٌ إذا التُفِتَ إليه مِن غيرِ التِفاتٍ إلى الغيرِ» أنّ الالتِفاتَ إلى الغيرِ يَنفَكُّ عنِ الالتِفاتِ إلى المَفهوم، وإذا كانَ المُرادُ مِنَ الغيرِ الغيرَ الخارجَ يكونُ الواجِبُ مَفهوماً إذا التُفِتَ إليه مِن غيرِ التِفاتٍ إلى الخارجِ عنه يكونُ مُقتَضياً لِوجودِه، فيَصدُقُ هذا التَّعْريفُ على المُركَّبِ مِنَ الواجبَيْنِ فَرْضاً، وكذا الحالُ في المُركَّبِ مِنَ المُمتَنِعَينِ، كمَجْموعِ شَـريكِ الباري والخلاء.

لأنـّا نقولُ: المُرادُ مِنَ الالتِفاتِ إلى الغيرِ الالتِفاتُ إليه مَقصُوداً بالذّاتِ، ولا شكَّ أنّ الالتِفاتَ إلى الجُزْءِ في ضِمْنِ الالتِفاتِ إلى الكُلِّ ليسَ التِفاتاً إليهِ قَصْداً أصْلياً وبالذّات». إلى هنا كلامُه.

لأنّ مَبْنى ما أورَدَه[٢] منَ السُّؤالِ والجوابِ على عَدَمِ الفَرْقِ بينَ عَدَمِ الاقتِضاءِ واقتِضاءِ العَدَم، وذلكَ أنّ مُوجَبَ ما ذكَرَه أنْ لا يكونَ تَعريفُ الواجِبِ وتَعريفُ المُمتَنِعِ مُقتَضياً لاستِلزامِ التَّـرْكيبِ الإمكانَ، لا أنْ يكونَ التَّعْريفانِ المَذْكورانِ مُقتضيَينِ لِعَدَمِ استِلزامِ التركيبِ الإمكانَ، وبالجُمْلةِ إنّهما ساكِتانِ عنِ الاستِلزامِ المَذْكورِ وعَدَمِه، ومُوجَبُ السُّكوتِ عنهما عَدَمُ اقتِضاءِ الاستِلزامِ المَذْكورِ، لا اقتِضاءُ عَدَمِه[٣]، والفَرْقُ بينَهما واضِح.

ثمَّ إنه لم يُفرِّقْ بينَ الالتِفاتِ إلى الشيءِ وعِلمِه؛ حيثُ زعَمَ أنّ الالتِفاتَ إلى الجزءِ لا يَنفَكُّ عنِ الالتِفاتِ إلى الكُلِّ، معَ أنّ الواقِعَ أنّ التِفاتَ الجُزْءِ لا يَنفَكُّ عنِ

(١) سقط من (أ) و(ج): «فلا يُقال»، ثمّ في (ج): «فالمفهوم»، وفي (أ): «والمفهوم».

(٢) قوله: «لأنّ مبنى ما أورَدَه» هو تعليلٌ لقوله قبل ثلاث فِقْرات: «ومن بدع الكلام، ما صدر عن بعض أفاضل الأنام».

(٣) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصّه: «قد نبّهتُ على ما في زعمِهِ من اقتِضاءِ تعريفِ المُمكِنِ استِلزامَ التركيبِ الإمكانَ من الفساد، فتَذكَّرْ. منه».

عِلمِ الكُلِّ وتَصَوُّرِه، لا عنِ التِفاتِه، وذلكَ لا يَخْفى على مَنْ له وِجْدانٌ صحيح.

ثمَّ قالَ ذلكَ الفاضِلُ(٤): «واعلَمْ أنّ قولَهم باستِلزام التركيبِ واحتِياجِ الكُلِّ إلى الجُزءِ الإمكانَ، على ما يَقتَضيهِ تَعْريفُ المُمكِنِ، مَنْقوضٌ بالمُركَّبِ المُمتَنِع، كمَجْموعِ النَّقِيضَينِ مِن حيثُ هوَ مَجْموع»، واستَدَلَّ على عَدَم إمكانِ مَجْموع النَّقِيضَينِ بأنه «لو كانَ مُمكِناً لم يَلزَمْ مِن فَرْضِ وقوعِهِ اجتماعُ النَّقِيضَينِ الذي لا شُبْهَةَ في استِحالتِه». انتَهى كلامُه.

وهذا ممّا سَبَقَه إليه العلّامةُ الشِّيرازيُّ(٥)، على ما أفصَحَ عنه شارِحُ «حِكْمةِ العَيْنِ»(٦)، حيثُ قالَ: «(وكلُّ مُركَّبٍ) مَوْجودٍ (مُمكِنٌ لِذاتِه؛ لافتِقارِه) في وجودِه (إلى أجزائه). وإنّما خَصَّصْنا المُركَّبَ بالمَوْجودِ لِيَنْدَفِعَ ما في «الحواشي القُطْبيّة»(٧) مِن أنّ قولَه(٨): «وكلُّ مُركَّبٍ مُمكِنٌ لِذاتِه» مُستَلزِمٌ لإمكانِ المُركَّباتِ المُمتَنِعةِ، كالمُركَّبِ مِنَ الضِّدَّيْنِ مَثَلاً».

---

(٤) أي: ابن الخطيب.

(٥) هو العلامة المُفسِّر المعقوليّ القاضي قطب الدين محمود بن مسعود الفارسيّ (٦٣٤ ـ ٧١٠)، تخرَّج على النَّصِير الطوسيّ، وبرع في المعقولات، ولازم في آخر أمرِه الحديثَ سماعاً ونظراً في كتبه، وله مُصنَّفات، منها: «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«شرح مفتاح العلوم» للسكّاكيّ في البلاغة. انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكي (١٠/ ٣٨٦)، و«الدرر الكامنة» لابن حجر (٤/ ٣٣٩ ـ ٣٤١).

(٦) يعني: العلامة شمس الدِّين محمَّد بن مُبارك شاه، الشهير بميرك البخاريّ (ت ٧٤٠)، شرح به «حكمة العين»، وهو متنٌ مختصر في الفلسفة للعلامة الكاتبيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥).

(٧) هي «حواشي» قطب الدين الشيرازيّ المذكور آنفاً على «حكمة العين»، وقد التزم العلامة ميرك البخاريّ في «شرحه» أن يُورِدَ تلك الحواشي بأجمعها، كما نصَّ عليه في مُقدِّمته (ص: ٢ ـ ٣).

(٨) أي: قول الكاتبي في متن الكتاب «حكمة العين».

ثمَّ قالَ الشارحُ المَذكورُ: «ويُمكِنُ أنْ يَمتَنِعَ افتِقارُ المُركَّبِ المُمتَنِعِ إلى أجزائِهِ مَنْعَ التَّقديرِ؛ لجوازِ استِلزامِ المُحالِ المُحالَ»[١].

وفي «الحواشي الشَّريفيّة»[٢]: «أي: لا نَدَّعي أنّ كُلَّ مُركَّبٍ مُطلَقاً فإنّه مُمكِنٌ، بل إنّ كُلَّ مُركَّبٍ مُفتَقِرٍ إلى أجزائِه فإنّه مُمكِنٌ، وحينَئذٍ يَندَفِعُ النَّقضُ؛ إذِ[٣] المُركَّبُ على تَقديرِ كونِهِ مُحالاً لا يَفتَقِرُ إلى أجزائِه، بناءً على ما ذُكِرَ»[٤]. انتَهى كلامُه.

لا يُقالُ: المُحالُ إنّما يَستَلزِمُ المُحالَ إذا كانَ بينَهما علاقةٌ، ولا عَلاقةَ هاهُنا.

لأنّا نقولُ: هذا الاختِصاصُ غيرُ بيِّنٍ ولا مُبيَّنٍ في مَوضِعٍ، كيفَ وقد استَعمَلَ القومُ تلكَ المُقدِّمةَ في مَواضِعَ على إطلاقِها عنِ الاشتِراطِ المَذكورِ؟! كما لا يَخفى على مَنْ تَتبَّع.

وأمّا ردُّ استِدلالِ الفاضِلِ المَذكور[٥]، على ما صَدَرَ عن بعضِ الصُّدور[٦]؛ بأنْ يُقالَ: «لا نُسلِّمُ أنّ مَجموعَ النَّقيضَينِ لو كانَ مُمكِناً لم يَلزَمْ مِن فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ، فإنّ عَدَمَ المَعلولِ الأوّلِ مُمكِنٌ، ويَلزَمُ مِن فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ هوَ عَدَمُ

(١) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ٧٢).

(٢) وهي «حواشي» السَّيِّد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦) على الشرح المذكور.

(٣) في (ج) و(ع): «إذا»، وهو خطأ.

(٤) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٧٢-٧٣).

(٥) وهو ابن الخطيب، أي: ردُّ استدلالِهِ على عَدَمِ إمكانِ مجموعِ النَّقيضَينِ بأنه: لو كان مُمكِناً لم يلزَمْ من فَرْضِ وقوعِه اجتماعُ النقيضَينِ الذي لا شُبْهةَ في استِحالتِه.

(٦) على حاشية (أ) و(ج): «مير صدر» يعني: الصَّدْر الشيرازيّ.

الواجِبِ بالـذّاتِ، لأنّ عَـدَمَ المَعْلـولِ مُسـتَلزِمٌ لِعَـدَم عِلّتِـه»[١]، فمَنشَـؤُه[٢] عَـدَمُ الفَـرْقِ بيـنَ اللُّـزومِ مِـنَ الشـيءِ واللُّـزومِ له؛ فـإنّ المَوْجـودَ في صـورةِ النَّقْـضِ هوَ الثانـي، والمَذْكـورَ فـي صُورةِ الاسـتِدلالِ وفيما هوَ المَعْـدودُ مِن خَـواصِّ المُمكِنِ هوَ الأوّل.

وتَفصيـلُ ذلـكَ: أنّ مـا هـوَ مِـن خَـواصِّ المُمكِـنِ هـوَ أنْ لا يَلـزَمَ مِـن فَرْضِ وقوعِـهِ مُحـالٌ، أي: لا يكـونَ علـى تَقْديـرِ وقوعِـهِ مَنشَـأً لِوقـوعِ مُحـالٍ، ومَجْموعُ النَّقيضَيـنِ علـى تَقْديرِ وقوعِهِ يكونُ مَنشَـأً لِوقـوعِ مُحالٍ[٣] هـوَ اجتماعُهما، بخِلافِ عَـدَمِ المَعْلـولِ الأوّلِ؛ فإنّـه علـى تَقْديـرِ[٤] وقوعِـهِ لا يكـونُ[٥] مَنشَـأً لِوقـوعِ مُحالٍ أصْلاً.

نعم، يَلزَمُ حينَئذٍ عَدَمُ الواجِبِ بالذّات، وهوَ مُحالٌ، لكنَّ لُزومَه له، لا منه. كيفَ والأمرُ بالعَكسِ؟! فإنّ عَدَمَ الواجِبِ بالذّاتِ ـ على ما قالُوا ـ عِلّةٌ[٦] لِعَدَمِ المَعْلولِ الأوّل، فعلى تَقْديرِ عَدَم وقوعِهما يكونُ الأوّلُ مَنشَأً للثاني.

وإنّما قُلْنا: «على ما قالوا» لأنه محلُّ بَحْثٍ، ولنا فيه نَظَرٌ دقيقٌ ذكَرْناه في بعضِ تَعْليقاتِنا.

---

(١) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد»، (لوحة ٥٢/ ب).

(٢) قوله: «فمنشؤه» هو جوابُ «أما» من قوله في بداية الفِقْرة: «وأما ردُّ استدلال الفاضل المذكور... إلخ»، أي: وأمّا ردُّ صَدْر الدين الشيرازيِّ استدلالَ ابن الخطيب فمنشؤه... إلخ.

(٣) سقط من (ج): «ومجموع النقيضين على تقدير وقوعه يكون منشأ لوقوع محال».

(٤) من قوله: «محال هو اجتماعهما» إلى هنا، سقط من (ع).

(٥) سقط من (ج): «يكون»، ومن (أ): «لا».

(٦) في (ج): «علته»، وهو خطأ.

بقيَ هاهُنا شيءٌ لم يُنبِّهْ عليه[١] ذلكَ الفاضِلُ[٢] ومَنْ حَذا حَذْوَه، وهوَ: أنّ شريكَ الباري ليسَ مِن قَبيلِ الخلاءِ، فإنّه مُمتَنِعٌ، بخِلافِ شريكِ الباري، فإنّه ليسَ بمُمتَنِعٍ[٣]، إنّما المُمتَنِعُ اتِّصافُ شيءٍ في نَفْسِ الأمرِ بذلكَ الوَصْفِ لِـمَا نبَّهْتُ فيما سَبَقَ أنّ المُمتَنِعَ ما له تَحقُّقٌ في نَفْسِ الأمرِ ويَقتَضي لِذاتِهِ عَدَمَه في الخارجِ، وليسَ في نَفْسِ الأمْرِ شيءٌ ممّا يَقتَضي لِذاتِهِ العَدَمَ في الخارجِ يُمكِنُ أنْ يَصدُقَ عليه مَفْهومُ شريكِ الباري، ضَـرورةَ أنَّ مُوجَبَ صِحّةِ صِدْقِ ذلكَ المَفْهوم[٤] على شيءٍ: أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ مُقتَضياً لِذاتِهِ وجودَه، ومُوجَبَ كونِهِ مُمتَنِعاً: أنْ يكونَ مُقتَضياً لِذاتِهِ عَدَمَه، فلو اجتَمَعا في شيءٍ يَلزَمُ أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ ضَـروريَّ الوجودِ والعَدَمِ لِذاتِه، ولا يَخفى بُطْلانُه.

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ أنّ شريكَ الباري مِن قَبيلِ ضَـروريِّ الطَّرَفَينِ لِذاتِه، وقد حَقَّقْنا لكَ فيما تَقدَّمَ أنه[٥] ليسَ بداخِلٍ في قِسْمِ المُمتَنِعِ.

***

(١) في (أ): «لم يتنبه عليه»، وفي (ج): «لم يتنبه على»، وكلاهما خطأ.

(٢) أي: ابن الخطيب.

(٣) أي: اصطلاحاً، بل هو أشدُّ منه، فإنه «غيرُ مُتَصوَّرٍ في نَفْسِ الأمرِ، لا أنه مُحتمَلٌ في نَفْسِ الأمرِ إلاّ أنه داخِلٌ في قِسْمِ المُمتَنِعِ بالذّات»، كما ذكر المُصنِّفُ رحمه الله تعالى قبل صفحات، وسيزيدُه بياناً في تتمّة كلامه هنا.

(٤) أي: مفهوم شريك الباري.

(٥) أي: ضروريَّ الطرفين لذاته.

[المطلب الأول: تعريف واجب الوجود عند الفلاسفة]

وإذْ قد فَرَغْنا عن تمهيدِ ما يجبُ تَقْديمُه أمامَ المَرام، فلنَشـرَعْ فيما هوَ المَقْصودُ الأصليُّ مِن تَنْضيدِ[1] الكلام، فنقولُ مُستَعيناً مِنَ المَلِكِ العَلّام:

[المُنافاةُ بين التَّعْريفِ المذكور لواجب الوجودِ ومذهبِ الفلاسفة]

إنّ الواجبَ الوجودِ على مُوجَبِ التَّقْسيمِ المَذْكورِ في الكتبِ[2]: ما يَقتَضي ذاتُه وجودَه اقتِضاءً تامّاً. وهذا بظاهِرِه إنّما يَنطَبِقُ على أصلِ المُتكلِّمينَ القائلينَ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ في الواجِب[3].

ومَنْ رامَ تَطْبيقَه على أصْلِ الحُكَماءِ القائلينَ بعَيْنيّةِ الوجودِ في الواجبِ[4] تكلَّفَ وقالَ: ما هوَ عَيْنُ الذّاتِ في الواجِبِ هوَ الوجودُ الخاصُّ، وأمّا الوجودُ المُطلَقُ فلا خِلافَ بينَ الفريقَيْنِ في زيادتِه، وهوَ المُرادُ مِنَ الوجودِ في مَفْهوم الواجِب[5].

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرح المَواقِف»: «والصوابُ أنْ يُقالَ: إنْ فُسِّـرَ الوجوبُ الذاتيُّ بالاستِغناءِ عنِ الغيرِ في الوجودِ كانَ أمراً سَلْبيّاً غيرَ مُحتاجٍ إلى

---

(١) في (أ): «تنفيذ»، وبيَّض لها في (ع).

(٢) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وليسَ المرادُ الاحترازَ عنِ التَّقْسيم على الوَجْهِ الذي اختـرَعْناه، لأنّ الحالَ في مُوجَبِهِ أيضاً كذلكَ لا يخفى. منه».

(٣) قوله: «في الواجب» ليس احتِرازاً عن المُمكِن، وإنما ذكره ليُناسِبَ المقام، وهو كونُ الكلام في الواجب، فإنّ الوجود عند جمهور المُتكلِّمين صفةٌ زائدةٌ على الماهية في الواجب والمُمكِن جميعاً.

(٤) قوله: «في الواجب» فيه احترازٌ عن المُمكِن، فإنّ الوجود عند الفلاسفة هو عَيْنُ الماهية في الواجب، وصفةٌ زائدةٌ عليه في الممكن. وانظر: ما سلف في «رسالة في زيادة الوجود» ومُقدِّمة تحقيقها.

(٥) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للشمس الأصفهاني (١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٣٢)، وما تَعقَّباه به.

تَحقُّقِ شيئَيْنِ في الواجبِ، وإنْ فُسِّرَ باقتِضاءِ الذّاتِ الوجودَ فنقولُ: وجودُه الخاصُّ الذي هوَ ماهيَّتُه[1] يَقْتَضي بذاتِهِ عارِضَه الذي هوَ الوجودُ المُطلَقُ»[2]. وهذا القولُ منه صَريحٌ في عَدَم التَّلازُم بينَ مَعْنيَي الوجوب.

وقالَ في أوائلِ المَرصَدِ الثالثِ بعدَ تَفْصيلِهِ مَعاني الوجوبِ: «(وهيَ) أي: هذه الخواصُّ الثلاثُ (أمورٌ مُتلازِمة)»[3].

ولا يَخْفى ما بينَ الكلامَيْنِ مِنَ التَّنافي.

ثمَّ إنّه استَصوَبَ أنْ يكونَ الوجودُ الخاصُّ عَيْنَ الواجِبِ، ويكونَ مَعْنى الوجوبِ اقتِضاءَ ذلكَ الفَرْدِ الوجودَ المُطلَقَ الذي هو عارِضٌ له.

وقد قالَ في «الحواشي» التي عَلّقَها في «شرح التَّجْريد»[4]: «الظاهِرُ أنّ الوجودَ لا يُتَصوَّرُ إلا مَنسوباً إلى مَعْروضٍ ما، وإنْ كانَ غيرَ مُعيَّن»[5]، ومُوجَبُ قولِهِ هذا: أنْ لا يكونَ فَردٌ مِن أفرادِ الوجودِ قائماً بذاتِهِ، فلا يُتَصوَّرُ أنْ يكونَ عَيْنَ الواجِبِ، وتأتي تَتِمّةُ الكلام عن قَريب.

ثمَّ قالَ: «فإنْ قُلتَ: فكذا سائرُ الوجوداتِ الخاصّةِ مُقتَضِيةٌ بذواتِها لِعارِضِها، فتكونُ واجِبةً.

---

(١) في (ج) و(ع): «ماهية»، ولا يستقيم.

(٢) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٢٥٦)، أو (٢/ ١٦٤) بحاشيتَيْه.

(٣) «شرح المواقف» (١/ ٣٢٨)، أو (٣/ ١٠٨) بحاشيتَيْه.

(٤) يعني: على «الشرح القديم للتجريد» للشمس الأصفهاني، المُسمّى «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد».

(٥) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣١/ ب).

قلتُ: تلكَ الوجوداتُ ليسَتْ مُستَقِلّةً في اقتِضاءِ عارِضِها، لأنها في ذواتِها مُحتاجةٌ إلى غيرِها، فكذا في اقتِضائِها المُتفرِّع على ذواتِها، بخِلافِ الوجودِ الذي هوَ الواجِبُ، فإنّه مُستَغنٍ عمّا عَداهُ بالكُلّيّة»[1]. انتَهى كلامُه.

أمّا قولُه: «لأنها في ذواتِها مُحتاجةٌ إلى غيرِها» فوَجْهُه: أنّ الوجوداتِ الخاصّةَ للمُمكِناتِ صِفاتٌ ذِهْنيّةٌ، وكما أنّ الصِّفاتِ الخارِجيّةَ في تحقُّقِها الخارِجيِّ مُحتاجةٌ إلى تحقُّقِ مَوْصوفاتِها في الخارج، فكذلكَ الصِّفاتُ الذِّهْنيّةُ في تحقُّقِها الذِّهْنيِّ مُحتاجةٌ إلى تحقُّقِ مَوْصوفاتِها في الذِّهْن.

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ أنّ المُطلَقَ لا يُوجَدُ في ضِمْنِ [الوجودِ][2] الخاصِّ للعِلّةِ مُقدَّماً[3] على وجودِهِ في ضِمْنِ الوجودِ الخاصِّ للمَعْلول، فاندَفَعَ ما قيلَ: «المُعتبَرُ في التّشْكيكِ هوَ الاختِلافُ في الحصولِ الكُلّـيِّ في ضِمْنِ أفرادِه، لا الاختِلافُ في ثبوتِ الأفرادِ لموضوعاتِها».

وما ذُكِرَ[4] في بَيانِ أنّ الوجودَ المُطلَقَ مَقُولٌ بالتّشْكيكِ على أفرادِهِ؛ مِنَ الاختِلافِ بالتّقدُّمِ والتأخُّرِ[5]: «إنّما هوَ في ثبوتِ الفَرْدَيْنِ مِنَ الوجودِ

(١) «شرح المواقف» للشريف الجرجانيّ (١/ ٢٥٦)، أو (٢/ ١٦٤ ـ ١٦٧) بحاشيتَيه.

(٢) زيادة منّي يقتضيها السِّياق.

(٣) في (ع): «القلة مقدمة»، وهو تصحيف، وفي (أ) و(ج): «للعلة مقدم»، وهو قريبٌ من الصواب، وأصلحتُه بحسب السِّياق، والله أعلم.

(٤) قوله: «وما ذُكِر» مبتدأ، وخبرُه جملةُ: «إنما هو في ثبوت الفردَيْن...» إلخ، وليس معطوفاً على «ما» من قوله: «فاندفع ما قيل»، على ما يظهر، والله أعلم.

(٥) قولـه: «مـن الاختـلاف بالتقدُّم والتأخُّـر» بيانٌ لِـمَا قبله من أن الوجـودَ المُطلَق مقـولٌ على أفراده بالتشكيك.

لموضوعاتِها[١]»، فلا يَتِمُّ به التَّقريبُ، ووَجْهُ الاندِفاع ظاهِرٌ عندَ التأمُّلِ فيما قدَّمْناه، فتأمَّلْ.

وأمّا قولُه: «فإنّه مُستَغنٍ عمّا عَداهُ بالكُلِّيَةِ» فيَتَّجِهُ عليه أنّ اقتِضاءَ الخاصِّ المُطلَقَ إنّما هوَ بحَسبِ الذِّهنِ، فيَحتاجُ إلى القُوّةِ العاقِلةِ المُستَنِدةِ إليه، لا يُنافي[٢] استِقلالَه في الاقتِضاءِ، إنّما يُنافيهِ أنْ لو لم يُستَنَدْ إلى الواسِطةِ في الاقتِضاءِ إلى ذاتِ المُقتَضي، فالمُرادُ مِنَ الاستِغناءِ عمّا عَداهُ نَفْيُ الاحتِياج إلى الغَيرِ المُنافي للاستِقلالِ، وهوَ الاحتياجُ إلى غيرٍ لا يَستَنِدُ إليه.

فإنْ قلتَ: هلّا[٣] يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يكونَ الواجِبُ قبلَ أنْ يكونَ واجِباً مُوجَباً للغيرِ، وهوَ القُوّةُ العاقِلةُ التي يَتوقَّفُ وجوبُه عليها؟

قلتُ: لا، إذ ليسَ مَعنى كونِ الواجِبِ واجِباً إلا كونَه بحيثُ إذا تَعقَّلَه عاقِلٌ وجَدَه كذلكَ، قالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «تَلْخيصِ المُحصَّلِ»: «وكَوْنُ الشيءِ واجِباً في الخارج هوَ كونُه بحيثُ إذا عَقَلَه عاقِلٌ مُسنَداً إلى الوجودِ الخارِجيِّ لَزِمَ في عَقلِه مَعقولٌ[٤] هوَ الوجوبُ»[٥]، انتَهى كلامُه. وهذا

---

(١) في (ج): «لوضعها»، وفي (ع): «لموضعها».

(٢) كذا في النُّسَخ الثلاث، والسِّياق يقتضي أن يُقال: «فلا ينافي» أو «وهو لا ينافي» أو «وهذا لا ينافي» أو نحو ذلك.

(٣) كذا عبَّر المُصنِّف رحمه الله، وقد تكرَّر منه هذا الاستعمال في مواضع من رسائله، وحقُّه أن يُقال: «ألا»، لأنّ مقصودَه الاستفهام، وأما «هلّا» فكلمةُ تحضيضٍ ولَوْم، ولا تُفيدُ الاستفهام، وقد تقدَّم مزيدُ بيانٍ فيه في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهنيّ».

(٤) في (ج): «مقول».

(٥) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٩٤).

صَريحٌ في أنّ كونَ الواجبِ واجِباً[١] لا يَتوقَّفُ على وجودِ العَقلِ[٢].

فإنْ قلتَ: أليسَ على وَفْقِ هذا وقَعَ تحقيقُ الفاضِلِ الشَّريفِ، حيثُ قالَ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح حِكمةِ العَيْنِ»: «فإنْ قيلَ: نحنُ نَعلَمُ بالضَّرورةِ أنه لو لم يَكُنْ في الوجودِ عَقْلُ عاقلٍ ولا ذِهْنُ ذاهِنٍ، فإنّ المَفْهوماتِ مُتَّصِفةٌ في حُدودِ ذواتِها بهذه الصِّفات. قلتُ: الآنَ حَصْحَصَ الحقُّ»[٣]؟

قلتُ: لا، لأنّ تَعْليلَه بقولِهِ: «فإنّ هذه الأمورَ عوارِضُ الأشياءِ في أنفُسِها بالقِياسِ إلى الوجودِ في الخارجِ، فإنها مُتَّصِفةٌ بها، سَواءٌ وُجِدَتْ في الأعيانِ أو في الأذهانِ، فالمَوْصوفُ بها الماهيّةُ مِن حيثُ هيَ، لا الماهيّةُ مُتَّصِفةً بأحَدِ الوجودَيْنِ، فالمُمكِنُ حالَ عَدَمِهِ مُتَّصِفٌ بالإمكانِ مِن حيثُ هوَ، لا بشرطِ عَدَمِه، والإمكانُ مُتأخِّرٌ عن الوجودِ، لا عنِ اتِّصافِ الماهيّةِ بالوجودِ، ولا مَحْذورَ في ذلِكَ، وللبَحْثِ مُتَّسَعٌ ومجالٌ»، ظاهِرٌ[٤] في أنه ذاهِبٌ إلى التَّوْفيقِ على الوجودِ في الجُمْلةِ، ولذلكَ قالَ: «سَواءٌ وُجِدَتْ في الأعيانِ أو في الأذهانِ»، ولم يَقُلْ: «سَواءٌ وُجِدَتْ أو لم تُوجَدْ».

وأرادَ بقَولِهِ: «فالمَوْصوفُ بها الماهيّةُ مِن حيثُ هيَ» بيانَ أنّ تلكَ الأُمورِ مِن لَوازِمِ الوجودِ الخارِجيِّ، لا مِن لَوازِمِ الوجودِ الذِّهْنيِّ، فما نَفاهُ بقولِهِ: «لا الماهيّةُ مُتَّصِفةً بأحَدِ الوجودَيْنِ» هوَ اشتراطُ أحدِ الوجودَيْنِ بخُصوصِه.

ومُرادُه مِنَ البَحْثِ الباقي بعدَ تحقيقِهِ ما أشَرْنا إلى دَفْعِهِ بالتَّحْقيقِ الذي ذكَرْناه،

---

(١) من قوله: «في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله» إلى هنا، سقط من (ع).

(٢) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «مِن هاهنا اتّضَحَ أنّ الجوابَ السابقَ ذِكرُه جَدَلٌ لا تحقيقيّ. منه».

(٣) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» للبخاريّ (ص: ٨٠).

(٤) قوله: «ظاهر» هو خبر «أنّ» من قوله في بداية الفِقرة: «لأنّ تعليلَه بقوله... إلخ».

وتَقْريرُه: أنّ الأُمورَ المَذْكورةَ نِسَبٌ أو كَيْفيّاتُها، وعلى كِلا التَّقْديرَيْنِ لا تَحقُّقَ لها إلّا[1] في الذِّهْنِ، فكيفَ تكونُ الماهيّاتُ مُتَّصِفةً بها، سواءٌ وُجِدَتْ في الأذهانِ أو لم تُوجَدْ فيها؟

[الجوابُ الصَّحيحُ عن إشكالِ المُنافاةِ المذكورة]

واعلَمْ أنهُ لا حاجةَ في تَطْبيقِ مَفْهوم الواجِبِ الخارجِ عنِ التَّقْسيم على أصْلِ الحُكَماءِ إلى التكلُّفِ المَذْكورِ، لأنّ المُرادَ مِن اقتِضاءِ الذّاتِ الوجودَ اقتِضاؤُه المَوْجوديّةَ.

يُرشِدُكَ إلى هذا أنّ الأثرَ الخارِجيَّ الحاصِلَ بسببِ الغيرِ في المُمكِنِ هوَ المَوْجودُ لا الوجودُ[2]، وما في الواجِبِ باقتِضاءِ الذّاتِ هوَ الذي يكونُ في المُمكِنِ بسببِ الغيرِ، والتَّغايُرُ بينَ الذّاتِ والمَوْجوديّةِ ثابتٌ عندَ الحُكَماءِ القائلينَ بعَيْنيّةِ الوجودِ؛ إذ هم يَقُولونَ أنه تعالى[3] وجودٌ خاصٌّ مِن حيثُ هوَ، ومَوْجودٌ[4] مِن حيثُ إنّه تَترتَّبُ عليه الآثارُ، وتَصدُرُ عنه الأفعال.

قالَ أبو النَّصْرِ الفارابيُّ والرَّئيسُ ابنُ سِينا[5]: «إذا قيلَ: «واجبُ الوجودِ مَوْجودٌ» فهوَ لَفْظٌ مجازٌ، مَعْناهُ: أنه واجبٌ أنْ يكونَ مَوْجوداً [لا أنه يجبُ الوجودُ لشيءٍ موضوعٍ فيه الوجودُ][6] أو يَلحَقُه الوجودُ على وجوبٍ أو غيرِ وجوب».

---

(١) سقط من (ج): «إلا».

(٢) في (ج) و(ع): «الوجود لا الموجود».

(٣) في (أ) و(ع): «أنه نفي»، وهو تصحيف.

(٤) في النُّسَخ الثلاث: «وموجد»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) تقدَّم التعريفُ بهما في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٦) ما بين حاصرتَيْن ورد في (أ) و(ع) بلفظ: «إلا أنه بحسب الوجود»، وكذا في (ج) لكنْ دون «إلا»، =

وهذا القولُ مِنَ الشيخَيْنِ المَذْكورَيْنِ نصٌّ فيما ذكَرْناهُ، وتَصْريحٌ ببُطْلانِ ما هوَ المَشْهورُ في تَوْجيهِ مَفْهوم الواجِب.

ثمَّ إنّه تَبيَّنَ مِنَ الكلام المَنْقولِ ما في نَقْلِ جَلالِ الدَّوّانيِّ[1]: «قالَ الشَّيْخانِ في تَعْليقِهما: إذا قُلْنا: «الواجِبُ الوجودِ مَوْجودٌ» فهوَ لَفْظٌ مجازٌ، مَعْناهُ: أنه يجبُ وجودُه، لا أنه شيءٌ مَوْضوعٌ فيه الوجودُ إمّا باقتِضائِهِ أو باقتِضاءِ غيرِه»[2] مِنَ الخلَل.

والصَّوابُ: مَعْناهُ: أنه يجبُ أنْ يكونَ مَوْجوداً، وعلى ما نَقَلَه لا يَظهَرُ الفَرْقُ بينَ المَنْفيِّ والمُثْبَتِ في المَعْنى.

وقد نَقَلَ هذا النّاقِلُ كلامَ الشيخَيْنِ في هذا المَعْنى فيما عَلَّقَه على «هَياكِلِ» الشَّيْخِ المَقْتولِ[3] مُوافِقاً لِـمَا نَقَلْناهُ آنِفاً[4].

فإنْ قلتَ: أليسَ مَعْنى المَوْجودِ: ما قامَ به الوجود؟ فيَرجِعُ أحَدُ المَعْنيَيْنِ إلى الآخَر.

= وفيها جميعاً تصحيفٌ وسقطٌ، وأصلحتُه من «شواكل الحور شرح هياكل النُّور» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٨)، وسيُصرِّحُ المُصنِّفُ قريباً بأنّ ما نَقَلَه الدَّوّانيُّ عن الشيخَين في «شرح الهياكل» موافقٌ لِـمَا نَقَلَه، أعني: المُصنِّف، فتعيَّن إصلاحُ العبارة منه.

(١) جلال الدين محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقي (٨٣٠ـ٩١٨ أو ٩٢٨)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٢) سياقُه يقتضي أنه في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد»، ولم أقف عليه فيها، فلعلّه في «حاشيته» الجديدة أو الأجدّ.

(٣) في (أ) و(ج): «المنقول»، وفي (ع): «المعقول»، وكلاهما تصحيف.

والشيخ المقتول: هو السُّهروردِيّ (٥٤٩ـ٥٨٧) صاحب «حكمة الإشراق»، وسيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة الروح».

(٤) أي: على الوجه الصواب في العبارة، وانظر: «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٨).

قلتُ: ذلكَ مَعْناهُ اللُّغويُّ، وأمّا على اصطِلاحِ أربابِ الحِكمةِ فمَعْناهُ ما هوَ أعمُّ مِن ذلكَ ونَفْسِ الوجودِ، على ما نبَّهْناكَ عليه قبلَ هذا.

قالَ بَهْمَنْيارُ[1] في «التَّحْصيل»: «إذا قُلْنا: كذا مَوْجودٌ، فليسَ نَعْني به أنّ الوجودَ معَه خارجٌ عنه، فإنّ كونَ الوجودِ خارِجاً عنِ الماهيّةِ عَرَفْناهُ ببَيانٍ وبُرْهانٍ، وذلكَ حيثُ يكونُ ماهيّةٌ ووجودٌ، كالإنسانِ المَوْجودِ، ولكنْ نَعْني به: أنه كذا في الأعيانِ أو في الذِّهْن. وهذا على قِسمَينِ: منه ما يكونُ في الأعيانِ أو في النَّفْسِ بوجودٍ يُقارِنُه، ومنه ما لا يكونُ كذلك»[2].

ثمَّ قالَ فيه: «وليسَ يجبُ أنْ يكونَ [بعضُ][3] الكونِ في الأعيانِ يَقترِنُ بشيءٍ ما، وبعضُه[4] لا يَقتَرِنُ بشيءٍ، وذلكَ لأنّ الكونَ في الأعيانِ الذي لا سَبَبَ له لو كانَ مُتعلِّقاً بشيءٍ كانَ ذلكَ الشيءُ سَبَباً لذلكَ الكونِ، وقد فُرِضَ أنْ لا سَبَبَ له»[5].

وقالَ فيه أيضاً: «نِسْبةُ الجميعِ إليه كنِسْبةِ ضوءِ الشَّمْسِ إلى ما سِواهُ الذي بسَبَبِهِ يُضيءُ كلُّ شيءٍ، وهوَ مُستَغنٍ عن غيرِه لو كانَ للضوءِ قيامٌ بذاتِه، لكنَّه يُغايِرُ الأوّلَ بأنّ الضوءَ يحتاجُ إلى المَوْضوعِ، والوجودُ الأوّلُ ليسَ له مَوْضوع»[6]. إلى هُنا كلامُه.

---

(١) أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجانيّ (ت ٤٥٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٢) «التحصيل» (ص: ٢٨٥ ـ ٢٨٦) تعليقاً، حيثُ وردت في بعض نُسَخ الكتاب المذكور دون بعضها.

(٣) زيادة من «التحصيل»، ولم ترد في النُّسَخ الثلاث، وتَتِمّةُ العبارة تقتضي إثباتَها.

(٤) في (أ): «ونقيضه»، والمُثبَتُ من (ج) و(ع)، وهو الموافق لِمَا في «التحصيل».

(٥) «التحصيل» (ص: ٢٨١).

(٦) «التحصيل» (ص: ٥٧٣).

وقد تبيَّنَ مِن كلامِهِ أنّ المَوْجودَ عندَهم أعمُّ ممّا يكونُ شيئاً مُتّصِفاً بالوجودِ أو عَيْنَ الوجودِ القائمِ بذاتِهِ، سواءٌ كانَ إطلاقُه على هذا المَعْنى حَقيقةً في عُرْفِ اللُّغةِ أو مجازاً، فإنّ «الحقائقَ لا تُقتَنَصُ مِن قَبيلِ الإطلاقاتِ العُرْفيّةِ، فإنّ أهلَ العُرْفِ إنّما يَضَعُونَ الألفاظَ لِمَا وَصَلَ إليه فَهْمُهم مِنَ المعاني، وربّما لم يَفْهَموا معنًى مِنَ المَعاني فلم يَضَعُوا له لَفْظاً، أو فَهِمُوهُ على غيرِ ما هوَ عليه فأطلَقُوا عليه لَفْظاً مُطابِقاً لِمَا فَهِمُوهُ، لا بما هوَ عليه في الواقِعِ، فالعُمْدةُ هوَ البُرهانُ، والمُتَّبَعُ[1] ما اقتَضاهُ البَيانُ»[2].

وقد أفصَحَ عن قُصُورِ نِطاقِ وَضْعِ الألفاظِ عن إحاطةِ بَيانِ المَعاني مَنْ قالَ في اللِّسانِ الفارِسيّةِ[3]:

بِكْرْ مَعانيم كِهْ هَمْتاشْ نيسْتْ جامه بِأَنْدازَهْ بَالاشْ نيسْتْ[4]

وتَبيَّنَ أيضاً مِن كلامِهِ أنّ الكونَ الذي يُعتبَرُ به الوجودُ ليسَ معنًى مَصْدريّاً، كما تَوهَّمَه مَنْ قالَ: «لا خَفاءَ في أنّ الكونَ بالمَعْنى المَصدَريِّ ليسَ حيّاً قادِراً خالِقاً للعالَمِ إلى غيرِ ذلكَ»، وأنَّ مَنْ فَسَّرَ الوجودَ المُرادَ هاهُنا بهستي وبودن، ثُمَّ قالَ: «الظاهِرُ أنّ الوجودَ لا يُتصوَّرُ إلا مَنسُوباً إلى مَعْروضٍ ما، وإنْ كانَ غيرَ

---

(١) في (أ) و(ج): «والتبيع»، وفي (ع): «والتبع» غير منقوطة، والتصويبُ من «شواكل الحور» للدَّوّانيّ، والمُصنِّفُ ينقلُ عنه، وإن لم يُصرِّح به هنا.

(٢) مُقتبَسٌ بحروفه من «شواكل الحور» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٨).

(٣) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «نقل هذا القول صَدْر الدين محمَّد عن القيصريّ منه». وفي (ج): «النصري» بدلاً من «القيصريّ»، ولا أظنُّه صواباً.

(٤) ومعناه بالعربية: المعاني البِكْر لا نظير لها، وليس عليها ثيابٌ بقَدْرِها.

مُعيَّن»[١]، فقد حَمَلَ الكلامَ على غيرِ مَعْناه، ونَزّلَه على غيرِ مَبْناه[٢].

ثمَّ إنّه لـمّا اعتُبرَ في الوجودِ الذي يَعُمُّ المَوْجودَ على اصطِلاح أربابِ هذا الفَنِّ قَيْدُ القيامَ بذاتِهِ[٣]، لم يَبْقَ مجالُ المُناقَشةِ بأنْ يُقالَ: «إنْ كانَ مَعْناهُ: ما هوَ أعمُّ ممّا قامَ به الوجودُ ونَفْسِ الوجودِ، كانَ الوجوداتُ العارِضةُ أيضاً مَوْجودةً[٤]؛ إذْ لا فَرْقَ بينَ الوجوداتِ كلِّها في كونِها وجوداً».

ولا حاجةَ في دَفْعِهِ إلى التَّعسُّفِ بأنْ يُقالَ: «مَعْنى الوجود: ما قامَ به الوجودُ؛ أعمَّ مِن أنْ يكونَ قياماً حقيقيّاً على نَحْوِ قيام الوَصْفِ بمَوْصوفِه، أو على طريقِ قيامِ الشيءِ بذاتِهِ الذي مَرجِعُه عَدَمُ القِيام بغيرِه، وكونُ إطلاقِ القيام على هذا المَعْنى مجازاً لا يَستَلزِمُ كونَ إطلاقِ الموجودِ عليه مجازاً»، بل لا وَجْهَ له؛ لِـمَا فيه مِنَ التَّصْديقِ لنَفْيِ التَّجوُّز، وقد عرَفتَ أنّ الشيخَيْنِ[٥] قد نَصّا على أنّ مُرادَهم مِنَ المَوْجودِ: ما هوَ فيه مجازٌ لُغَويّ.

على أنّ إطلاقَ المَوْجودِ على المَعْنى المَذْكورِ أيضاً مجازٌ لُغَويٌّ، لأنّ وَضْعَ المَوْجودِ في اللُّغةِ لِمَا قامَ به[٦] الوجودُ على المَعْنى الحقيقيِّ، لا لِـمَا قامَ به الوجودُ

---

(١) تقدَّم عند المُصنِّف قبل صفحات عَزْوُه إلى الشريف الجرجاني في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهاني، وهو في اللوحة (٣١/ ب) منها.

(٢) في (ج): «معناه».

(٣) يعني في قولهم: إنّ الواجبَ تعالى هو وجودٌ جُزْئيٌّ حقيقيٌّ ليسَ فيه إمكانُ تَعدُّدٍ ولا انقِسام، وقائمٌ بذاتِهِ مُنزَّهٌ عن كونِهِ عارِضاً لِغيرِه. كما سيأتي في كلام المُصنِّف في أواخر الرسالة.

(٤) في (أ): «كان الواجبُ العارِضُ أيضاً موجوداً»، وفي (ع): «كان الواجبُ العارضةُ أيضاً موجودة».

(٥) يعني: الفارابيَّ وابنَ سينا، وقد تقدَّم من المُصنِّف قبل صفحات نَقْلُ كلامهما.

(٦) في (أ): «لما يقام به»، وفي (ع): «لما يقارنه»، وفي (ج): «لا يقام به»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

على المَعنى المَجازيِّ، فالتَّجوُّزُ فيه، فالقولُ بأنَّ التَّجوُّزَ في إطلاقِ القِيام على المَذكورِ غيرُ مُستلزِمٍ للتَّجوُّزِ في إطلاقِ المَوجودِ عليه مِن سُوءِ الفَهم، كما لا يَخفى.

ثمَّ إنَّ البرهانَ لمّا قامَ على انتِهاءِ سِلسِلةِ المَوجوداتِ إلى واجِبِ الوجودِ بذاتِه، وعلى أنَّ ذلكَ لا يجوزُ أنْ يكونَ غيرَ الوجودِ[1]، فقد ثبَتَ أنَّ مَبدأَ المَوجوداتِ حَقيقةُ الوجودِ الذي هوَ واجِبٌ لِذاتِه، وقد قالوا: إنَّ تلكَ الحقيقةَ لا يجوزُ أنْ تكونَ أمراً عامّاً، أي: كُلّيّاً طبيعيّاً.

لا «لأنه لا وجودَ للكُلّيِّ الطبيعيِّ إلّا في ضِمْنِ الفَرْدِ»[2]، كما سَبَقَ إلى بعضِ الأوهام[3]، لأنه خِلافُ مَذهَبِهم، على ما قُرِّرَ في مَوضِعِه.

ولا[4] «لأنه لو كانَ عامّاً احتاجَ في وجودِهِ إلى أنْ يَتَخصَّصَ، وحينَئذٍ لا تكونُ حَقيقتُه[5] مَحْضَ الوجودِ، بلِ الوجودَ معَ خُصوصيّة، فيكونُ شيئاً مَوجوداً لا وجوداً صِرْفاً»[6]، لأنَّ مَبناهُ أيضاً على أنه لا وجودَ في الخارجِ إلّا للأفراد.

بل لأنه لو كانَ أمراً عامّاً كانَ مُبهَماً في حَدِّ نفسِهِ مُحتاجاً في تَعْيينِهِ وإزالةِ إبهامِهِ إلى أنْ يَتخصَّصَ، وحينَئذٍ لا يكونُ مَحضَ الوجودِ، لأنَّ أيَّ خُصوصيّةٍ انضَمَّتْ إلى الوجودِ صارَ أمراً له الوجودُ، فيجوزُ للعَقْلِ أنْ يُحلِّلَه إلى شيءٍ ووجودٍ، وقد دلَّ

---

(١) هنا النِّزاع بينهم وبين جمهور المُتكلِّمين، فإنهم ـ أعني: جمهور المُتكلِّمين ـ لا يُسلِّمون أنَّ البرهان قام على أنَّ ذلك لا يجوزُ أن يكون غيرَ الوجود.

(٢) انظر: «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للجلال الدَّوّانيّ (ص: ١٦٧).

(٣) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «جلال في «شرح الهياكل». منه».

(٤) سقط من (ع): «ولا»، ولا بُدَّ من إثباتها.

(٥) في (ج) و(ع): «حقيقة».

(٦) انظر: «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٧).

البُرهانُ على أنّ كلَّ ما هوَ كذلكَ فهوَ مُمكِنٌ[1]، فإذن تلكَ الحقيقةُ أمرٌ مُتَشخِّصٌ بذاتِهِ، أعني: أنه تَشَخُّصٌ[2] لا نوعَ له، حتّى لو تُعقِّلَ كما هوَ هوَ لم يَقبَلِ الشركة.

ثمَّ إنّ الماهيّاتِ المُمكِنةَ لها نَحْوٌ مِنَ التَّحقُّقِ مُستَفادٌ مِن تلكَ الحقيقةِ[3] تابِعٌ لها، وهوَ أمرٌ اعتِباريّ.

فإنْ أُريدَ بالوجودِ ما هوَ أعمُّ مِن تلكَ الحقيقةِ وذلكَ النَّحْوِ مِنَ التَّحقُّقِ، كما هوَ رأيُ أهلِ الظاهِرِ مِن أربابِ النَّظَرِ والحدودِ[4]، دونَ المُحقِّقينَ مِن أصحابِ

(١) أي: «لأن الوجود حينَئذٍ يحتاج إلى الماهية احتياجَ العارض إلى المعروض، فيكون مُمكِناً، ضرورةَ احتياجه إلى الغير، فيفتقرُ إلى عِلّةٍ هي الماهيةُ لا غير، لامتِناع افتقار وجود الواجب إلى الغير، وكلُّ عِلّةٍ فهي مُتقدِّمةٌ على معلولها بالضرورة، فتكون الماهيةُ متقدِّمةً بالوجود على الوجود».
ولجمهور المُتكلِّمين أن يُجيبوا: «بأنّا لا نُسلِّم لزوم تقدُّم الماهية على الوجود بالوجود، وإنّما يلزم ذلك لو لَزِمَ تقدُّم العِلّةِ على المعلول بالوجود، وهو ممنوع، ودَعْوى الضرورة غيرُ مسموعة، وإنما الضروريُّ تقدُّمُ العِلّةِ بما هي عِلّةٌ به: إن كانت بالوجود فبالوجود، أو بالماهية فبالماهية، كما في اللوازم المُستَنِدة إلى نفس الماهية، فإنّ الماهيّةَ تتقدَّمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية، من غير اعتبار وجودِها أو عَدَمِها، كالثلاثة للفَرْدية». وانظر: «شرح المقاصد» للعلامة التفتازاني (١/ ٣١٣ـ ٣١٤).
أو لِتَركُّبِهِ من شيءٍ ووجود، والتركيبُ يستلزمُ الإمكان، كما سلف بيانُه في المُقدِّمة التي مهَّد بها المُصنِّف لرسالته هذه تحت عنوان «إشكال على التعريف المذكور وجوابه».
ولجمهور المُتكلِّمين أن يُجيبوا عنه بأنّ الوجودَ الذي ندَّعي أنه زائدٌ على الماهية هو وصفٌ اعتباريّ غير موجودٍ في الخارج، ولذا فلا يحصلُ به التركيب.

(٢) في (ج): «شخص».

(٣) التي هي حقيقة الوجود الذي هو واجبٌ لذاته، وهو مبدأ الموجودات، كما سلف قريباً.

(٤) يعني: المتكلمين والمشّائين من الفلاسفة، وأشهَرُهم: أرسطو من اليونانيِّين، وابنُ سينا من الإسلاميِّين.

الكَشْفِ والشُّهود[١]، فإنّهم يُنكِرونَ التَّعدُّدَ في حقيقةِ الوجودِ، ويقولونَ: ذلكَ النَّحْوُ مِنَ التَّحقُّقِ في المُمكِناتِ بنَوْعِ تَعَلُّقٍ بحَقيقةِ الوجودِ، لا بخُصوصِ حِصّةٍ منها فيها، فيَلزَمَ في الواجِبِ أحدُ المَحْذورَيْنِ، على ما تَقِفُ عليهِ عن قَريب.

وإنْ أُريدَ نَفْسُ تلكَ الحقيقةِ فلا عُمومَ في الوجودِ، إنّما العُمومُ في مَفْهوم[٢] الوجودِ فقط، فإنّهم يَقُولونَ بِصِدْقِهِ حَقيقةً على ماهيّةٍ استفادَتْ مِن تلكَ الحقِيقةِ نَحْواً مِنَ التَّحقُّقِ، وذلكَ لِعَدَم رعايتِهم مُقتَضى وَضْعِ اللُّغةِ فيه.

وإذا تَحقَّقْتَ أنّ المَوْجودَ على الرأيِ الذي نحنُ في سَرْدِ الكلام على مُوجَبِهِ: ما هو أعَمُّ مِن تلكَ الحقيقةِ والماهيّاتِ التي استفادَتْ نَحْواً مِنَ التَّحقُّقِ منها، كما أنّ المُضيءَ ما هوَ أعمُّ مِن حَقيقةِ الضوءِ والأعيانِ القابلةِ له، سواءٌ كانت حَقيقةً في عُرْفِ اللُّغةِ أو مجازاً، فهوَ بهذا المَعْنى مَقُولٌ بالتَّشْكيكِ، وصِدْقُه على الحقيقةِ الواجبةِ باعتِبارِ ذاتِهِ بمَعْنى أنّ المُطابِقَ للحَمْلِ[٣] ومِصْداقَه إنّما هوَ خُصوصيّةُ ذاتِهِ، لا أمرٌ زائدٌ عليه وعلى تلكَ الماهيّاتِ بسَبَبِ عُروضِ أمرٍ اعتِباريٍّ لها، كما أنّ مِصْداقَ الحَمْلِ في قولِكَ: «الضوءُ مُضيءٌ» هوَ ذاتُ الضوءِ، لا أمرٌ زائدٌ عليه، وفي قولِكَ: «الأرضُ مُضيئةٌ» هوَ اتّصافُها بأمرٍ زائدٍ عليها.

فهذا مَعْنى قولِهم[٤]: إنّ الوجودَ عَيْنُ الذّاتِ في الواجِبِ، وزائدٌ في المُمكِناتِ،

---

(١) يعني: الإشراقيّين من الفلاسفة، وأشهرهم: أفلاطون من اليونانيّين، والشهابُ السُّهْرورديُّ من الإسلاميّين.

(٢) في (أ): «لفظ».

(٣) في (ج): «بمعنى أن يطابق الحمل»، وفي (أ): «بمعنى أنّ مطابقه».

(٤) أي: قول الحُكَماء، وهو ظاهرٌ من السِّياق، وقد صرَّح به الدَّوّانيّ أيضاً، وأصلُ الكلام له، كما سأُنبِّه عليه قريباً.

وأنّ الوجودَ المُطلَقَ مَقُولٌ على الواجِبِ وغيرِه بالتَّشكيك. ولم يَعْنُوا بذلكَ أنّ الواجِبَ معَ كونِ حَقيقتِهِ وجوداً خاصّاً قد عَرَضَه فَرْدٌ آخَرُ مِنَ الوجودِ، حتّى يكونَ[1] مَوْجوداً مرَّتَيْنِ، كما فَهِمَه بعضُ المُتأخِّرينَ، أو عَرَضَه المُطلَقُ على إطلاقِه، كما فَهِمَه بعضٌ آخَرُ.

وخلاصةُ الكلامِ في هذا المَقامِ: أنّ حَقيقةَ الواجِبِ عندَهم هوَ الوجودُ البَحْتُ المُجَرَّدُ عن جميعِ الخصوصيّاتِ الخارِجةِ عن حَقيقةِ الوجودِ، وهوَ أمرٌ شَخْصيٌّ بذاتِهِ[2]، وكما أنّ وجودَه وتَشَخُّصَه بذاتِهِ، هكذا سائرُ صِفاتِهِ، ومِصْداقُ الحَمْلِ في جميعِ صِفاتِهِ وأسمائِهِ هُوِيَّتُه البَسيطةُ المُمتازةُ بذاتِهِ عمّا عَداها.

فإذا قُلتَ: «إنّه مَوْجودٌ» مَعْناه: أنه مَنشَأٌ للآثارِ الخارِجيّةِ، وهوَ بعَيْنِهِ وجودٌ مِن حيثُ إنّه مَبدَأٌ لذلكَ الإنشاءِ، وإذا قُلتَ: «إنه عالِـمٌ» فمَعْناهُ: أنه يَنكَشِفُ عليه الأشياءُ، وإذا قُلتَ: «إنهُ عِلْمٌ» فمَعْناه: أنه مَبدَأُ ذلكَ الانكِشاف.

واعتَبِـرَ كذلكَ سـائرَ الصِّفاتِ والأسـماءِ، فليسَ هُناكَ إلا ذاتٌ واحِدةٌ بسيطةٌ مِـن جمِيـعِ الوُجـوهِ، تُسـمَّى بأسـماءٍ مُختَلِفةٍ بحَسَـبِ اعتِبـاراتٍ شـتّى، وإضافاتٍ مُتعدِّدة[3].

---

(١) من قوله: «خاصاً قد عرضه» إلى هنا، سقط من (ع).

(٢) يُوضِّحُـه قـول العلامـة إبراهيـم الحلبـيّ فـي «اللمعـة» (ص: ١٠): «إنّ ذاتَـه سـبحانه موجـودٌ لا ماهيّـة لـه، بـل هو صِـرْفُ الوجود، لكـنْ لا بالمَعْنـى المَصْـدريّ الذي هو أمرٌ اعتبـاريٌّ ومعقولٌ ثـانٍ، تعالـى الله عمّـا لا يليـقُ بـه، بـل معنـاه: الوجـودُ المُتأصِّـلُ المُحقَّـق في الخـارج، فـإنّ ما به يَتحقَّقُ غيـرُه أَوْلـى بالتَّحقُّـق، فلفظُ «الوجـود» هنا اسـمٌ لا مصدر» وقـد ذكرتُه توضيحـاً للعبارة، لا إقـراراً لهـا، وقـد قيـل: لا يلزم مـن التقريـر الإقرار.

(٣) الفقراتُ الخمس السابقة المبدوء أولُها بعبارة: «وإذا تحقَّقتَ أن الموجود...»: منقولةٌ بحروفها تقريباً من «شواكل الحور» للدَّوانيّ (ص: ١٦٨ ـ ١٦٩).

عِباراتُنـا شَـتّى وحُسْـنُكَ واحِـدٌ وكُلٌّ إلـى ذاكَ الجَمـالِ يُشـيرُ(١)

[مناقشةُ ما قيل في حلِّ الإشكالِ المذكور]

واعلَمْ أنّ مِنَ المُتصدِّينَ لتَحْقيقِ مَعْنى وجوبِ الوجودِ مَنْ سَعَى في دَفْعِ الإشكالِ المَشْهورِ عنِ التَّقْسيمِ المَذْكور، سَعْياً غيرَ مَشْكور، حيثُ قالَ في «الشرح الجديدِ للتَّجْريد»: «قُلْنا: الوجوبُ له مَعْنيانِ:

أحدُهما: ما ذُكِرَ - يَعْني: ما خرَجَ مِنَ التَّقْسيمِ - وهوَ صِفةٌ للذّاتِ بالقِياسِ إلى الوجود.

والثاني: [صِفةٌ] للوجودِ، وهوَ أنْ لا يكونَ مِن غيرِه، [ويكونَ](٢) مُستَغنياً(٣) عمّا سِواه.

وعلى مَذهَبِهم - يَعْني: مذهبَ الحُكَماءِ - يكونُ ذاتُ الباري تعالى واجِباً بالمَعْنى الثاني.

فإنْ قيلَ: قِسْمةُ الذّاتِ إلى الأقسامِ الثّلاثةِ: الواجِبِ والمُمكِنِ والمُمتَنِع، قِسْمةٌ حَقيقيّةٌ لا مَخرَجَ منها، لأنّ الذّاتِ إمّا أن تَقتَضيَ الوجودَ، أو العَدَمَ، أو لا هذا ولا ذاكَ. وذاتُ الباري تعالى لو لم تكُنْ مِنَ القِسْمِ الأوّلِ على ما ذكَرْتَ لوَجَبَ أنْ تكونَ مِنَ القِسمَيْنِ الآخَرَيْنِ؛ لامتِناعِ الخُلُوِّ، تعالى عن ذلكَ عُلُوّاً كبيراً.

---

(١) البيت سقط من (أ). وهو مشهور، ويُنسَبُ إلى جلال الدِّين الرُّوميّ (٦٠٤ ـ ٦٧٢).

(٢) ما بين حاصرتَيْن في الموضعين استدركتُه من «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ، وسيعيدُه المُصنِّف بعد صفحات قليلة، وليس فيه سقطٌ هناك.

(٣) في (ج): «منفياً»، وهو تصحيف.

قُلْنا: هذا قِسْمةٌ للذّاتِ بالقياسِ إلى الوجودِ والعَدَم، فلا يُتَصوَّرُ إلّا فيما له ذاتٌ مُغايِرةٌ لوجودِهِ، وذاتُ الباري تعالى عَيْنُ وُجودِه، فهوَ خارجٌ عنِ المُقسَم.

فإنْ قيلَ: الحُكَماءُ قد قَسَمُوا المَوْجودَ إلى ما تَقتَضي ذاتُه وجودَه وهوَ الواجبُ، وإلى ما لا تَقتَضي ذاتُه وجودَه وهوَ المُمكِنُ، وإذا لم يَكُنْ ذاتُ الباري تعالى مِن هذا القِسْم، فأيُّ شيءٍ يكونُ مِن هذا القِسْم؟

قُلْنا: هذا قِسْمةٌ للمَوْجودِ بحَسبِ الاحتمالِ العَقْليِّ، وقد صَـرَّحَ الشَّيْخُ[1] بذلكَ في إلهيّاتِ «الشِّفاءِ»، حيثُ قالَ: «إنّ الأُمورَ التي تَدخُلُ في الوجودِ تَحتَمِلُ في العَقْلِ الانقِسامَ إلى قِسمَيْنِ، فيكونُ منها ما إذا اعتُبِرَ بذاتِهِ لم يَجِبْ وجودُه، وظاهرٌ أنه لا يَمتَنِعُ وجودُه أيضاً، وإلّا لم يَدخُلْ في الوجودِ، وهذا الشيءُ هوَ في حَيِّزِ الإمكانِ، ويكونُ منها ما إذا اعتُبِرَ بذاتِهِ وَجَبَ وجودُه»[2]. إلى هُنا كلامُه[3].

وعلى مَذهَبِ الحُكَماءِ لا يكونُ[4] هذا القِسْمُ ـ أعني: ما يكونُ ذاتُه مُقتَضِياً لِوجودِهِ ـ مَوجُوداً، وإنْ كانَ مُحتَمَلاً عندَ العَقْلِ في بادِئِ الرأيِ، لكنَّ التَّحْقيقَ يَقتَضي امتِناعَه»[5]. هذا كلامُه بعَيْنِهِ ومَيْنِه[6].

---

(١) يعني: ابن سينا.

(٢) «الشفاء» لابن سينا، الإلهيّات، (ص: ٣٧).

(٣) أي: كلام ابن سينا، وما زال الكلام مستمرّاً للقوشي في «الشرح الجديد للتجريد».

(٤) سقط من (ج): «وعلى مذهب الحكماء لا يكون».

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٣٢).

(٦) المَيْن لغةً: الكذب، كما في «لسان العرب» لابن منظور (١٣/ ٤٢٥) (مين)، ولا يخفى أنّ المراد هنا: الخطأ، على ما هو استعمالُ المُناطِقة في الكذب، أنه المُخالِفُ للواقع، فيعمُّ ما كان عن سَهْوٍ أو خطإٍ أو نسيانٍ أو عَمْد.

وإنما قُلْنا: «إنَّ سَعْيَه لم يَكُنْ مَشْكوراً» لأنَّ ما ذكرَ - على تَقْديرِ صِحَّتِهِ - لا يُجدي نَفْعاً في دَفْعِ الإشكالِ، لأنهم بعدَما قَسَّمُوا المَفْهومَ إلى الواجِبِ بالوجوبِ الذّاتيِّ، وإلى المُمتَنِعِ بالامتِناع الذاتيِّ، وإلى المُمكِنِ بالإمكانِ الذاتيِّ، أثبَتُوا للواجِبِ بالوجوبِ الذّاتيِّ خواصَّ، منها: أنه لا يجوزُ أنْ يكونَ وجودُه غيرَ ذاتِهِ، على ما أفصَحَ عنه صاحِبُ «التَّجْريدِ»، حيثُ قالَ - بعدَما بيَّنَ أنَّ الوجودَ إذا حُمِلَ أو جُعِلَ رابطةً تَثبتُ موادُّ ثلاثٌ مِنَ الوجوبِ والامتِناعِ والإمكانِ[1]، وأنَّ الوجوبَ شامِلٌ للذّاتيِّ وغيرِه[2] -: «ويَستَحيلُ صِدْقُ الذاتيِّ على المُركَّبِ، ولا يكونُ الذّاتيُّ جُزْءاً مِن غيرِه، ولا يَزيدُ وجودُه عليه، وإلّا لكانَ مُمكِناً»[3]. انتهى كلامُه.

فاتَّجَهَ عليهمُ السُّؤالُ بأنْ يُقالَ: مُقتَضى التَّقْسيمِ أنْ لا يَتحقَّقَ الوجوبُ الذّاتيُّ إلّا فيما له وجودٌ مُغايِرٌ لِذاتِه، ومُقتَضى الخاصّةِ الثالِثةِ[4] أنْ لا يَتحقَّقَ الوجوبُ الذّاتيُّ فيما له وجودٌ مُغايِرٌ لِذاتِه[5]، وبينَهما تَدافُعٌ ظاهِرٌ، فالإشكالُ مُتَّجِهٌ عليهم في هذا المَقام، سَواءٌ كانَ ذاتُ الباري خارِجاً عنِ المُقسَم أو لا.

وإنّما قُلْنا: «على تَقْديرِ صِحَّتِهِ» لأنه غيرُ تامٍّ، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن عَدَم تمام

---

(١) انظر: «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٥٠) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٣٠) بشرح القوشي.

(٢) انظر: «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٧٢) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٣٩) بشرح القوشي.

(٣) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٩٧ - ٢٩٨) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٥١ - ٥٢) بشرح القوشي.

(٤) أي: الخاصّة الثالثة من خواصّ الوجوب الذاتيّ، المذكورة في العبارة المنقولة عن صاحب «التجريد»، وهي: عدم زيادة وجوده عليه.

(٥) من قوله: «ومقتضى الخاصّة الثالثة» إلى هنا، سقط من (ع).

المَرام بـه، وذلـكَ أنهُ حَمَـلَ كلامَ الشَّـيْخ[١] على خِلافِ مُـرادِه، لأنه لم يُـرِدْ أنّ هذا القِسْـمَ ـ أعنـي: مـا يكـونُ ذاتُه مُقتَضيـاً لِوجودِهِ ـ أمـرٌ عَقْليٌّ لا وجودَ لـه، كيفَ وقد أثبَـتَ للواجِـبِ الخارجِ مِـنَ القِسْـمةِ أحكاماً هيَ مُعظَـمُ مَباحِثِ الإلهيّـاتِ؟! وهل يُجـوِّزُ عاقِـلٌ أنْ يكونَ مـا يُبحَثُ عنه فـي الإلهيَّاتِ وثبَتَ لـه الأحكامُ أمْـراً عَقْلياً لا وجودَ لـه في الخـارجِ أصْلاً؟!

بل أرادَ أنّ هذا تَقْسيمٌ بحَسبِ الاحتمالِ العَقْليِّ، لا معَ قطْعِ النَّظَرِ عن وجودِ الأقسام في الواقِعِ إلى أنْ[٢] يَتَبَيَّنَ وجودُها، كما سَبَقَ إلى بعضِ الأوهام[٣]، لأنّ قولَه[٤]: «وظاهِرٌ أنهُ لا يَمتَنِعُ وجودُه أيضاً، وإلّا لم يَدخُلْ في الوجودِ» صَريحٌ في أنه أرادَ تَقْسيمَ المَوْجودِ في الواقِعِ إلى ما هوَ مِن أقسامِهِ في الواقِعِ، ولاحَظَ القَدْرَ المُشتَـرَكَ المُعتبَـرَ في المُقسَم، وهوَ الوجودُ في الواقِعِ في الأقسام، وهذا لا يُنافي لِكونِ التَّقْسيمِ بحَسبِ الاحتمالِ العَقْليِّ، لأنّ الغَرَضَ منه بيانُ أنه على طريقِ الحَصْـرِ العَقْليِّ الدائرِ بينَ النَّفْيِ والإثبات. ومِن هاهُنا اتَّضَحَ وَجْهُ بُطْلانِ ما توهَّـمَه الشارحُ المَذْكور[٥].

ثمَّ إنّ مَبْنى أصْلِ جوابِهِ على أنّ أحدَ مَعْنيَي الوجوبِ يَتَحقَّقُ بدونِ الآخرِ، وقد بيّنّا فيما تَقدَّمَ أنه مُخالِفٌ لِـمَا تَقرَّرَ في الكتبِ مِنَ التّلازُمِ بينَ ذَيْنِكَ المَعْنيَيْنِ، على أنّ قولَه: «والثاني: صِفةٌ للوجودِ، وهوَ أنْ لا يكونَ مِن غيرِه، ويكونَ مُستَغنياً عمّا سِواه»

---

(١) أي: ابن سينا.

(٢) في (ج): «لا أن»، وفي (ع): «إن» دون «إلى».

(٣) على هامش (أ): «جلال».

(٤) أي: قول ابن سينا.

(٥) أي: القوشيّ.

مَنشَؤُه عَدَمُ الفَرْقِ بينَ صِفةِ الوجودِ نفسِهِ وما هوَ صِفةٌ للذّاتِ بالقِياسِ إلى الوجودِ، والوجوبُ بالمَعْنى الثاني مِن قَبيلِ الثاني دونَ الأوَّلِ، فإنّه استِغناءُ الذّاتِ في وجُودِهِ عن الغيرِ، لا استِغناءُ الوجودِ عنِ الغيرِ، فافهَمْ.

[مراتبُ الموجوداتِ في المَوْجوديّـة]

ولبعضِ المُحقِّقينَ هاهُنا مَقالةٌ، وهيَ هذه[١]:

«مَراتِبُ المَوْجوداتِ في المَوْجوديّةِ ـ بحَسبِ تَقْسيمِ العَقْلِ ـ ثلاثٌ لا مَزيدَ عليها:

أدناها: الوجودُ بالغيرِ، أي: الذي يُوجِدُه غيرُه.

فهذا المَوْجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يُغايِرُ ذاتَه ومُوجِدٌ[٢] يُغايِرُهما، فإذا نُظِرَ إلى ذاتِهِ[٣] أمكَنَ في نَفْسِ الأمرِ انفِكاكُ الوجودِ عنه، ولا شُبْهةَ في أنه يُمكِنُ أيضاً تَصوُّرُ انفِكاكِهِ عنه، فالتَّصوُّرُ والمُتصوَّرُ كلاهما مُمكِنٌ، وهذه حالُ الماهيّاتِ المُمكِنةِ[٤] على مَذهَبِ الجمهورِ مِنَ الفريقَيْنِ[٥].

---

(١) أوردها القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣٣ ـ ٣٤)، وقد تصرَّف المُصنِّفُ في بعض عباراتها مُنبِّهاً على ذلك، وسأُميِّزُها بعلامات التنصيص مع زيادة تنبيه على مواضع تصرُّف المُصنِّف فيها.

(٢) في النُّسَخ الثلاث: «وموجود»، والتصويب من «شرح التجريد» للقوشيّ، وسيأتي ذِكرُ «مُوجِده» في كلام المُصنِّف قريباً.

(٣) لفظُ صاحب «المقالة» عند القوشي: «فإذا نُظِرَ إلى ذاته، وقُطِعَ النظرُ عن مُوجِدِه»، وسيُعلِّق عليه المُصنِّف قريباً.

(٤) لفظُ صاحب «المقالة» عند القوشي: «وهذه حال الماهيّات الممكنة، كما هو المشهور».

(٥) أي: الحكماء والمُتكلِّمين.

وإنّما قُلْنا: «فإذا نُظِرَ إلى ذاتِهِ أمكَنَ في نَفْسِ الأمرِ»، ولم نَشتَرِطْ فيه قَطْعَ النَّظَرِ عن مُوجِدِه، كما اشتُرِطَ في أصْلِ تلكَ المعاني؛ إذ لا صِحّةَ له، فإنّ الإمكانَ الذاتيَّ كما لا يَثبُتُ بالغيرِ، كذلكَ لا يَنتَفِي[1] به، فوجودُ مُوجِدِ المُمكِنِ لا يَمنَعُ إمكانَ انفِكاكِ الوجودِ عنه، فلا وَجْهَ لاعتِبارِ عَدَمِهِ في ثبوتِ ذلكَ الإمكان.

«وأوسَطُها: المَوْجودُ بالذّاتِ بوجودٍ هوَ غيرُه»، أي: الذي تَقتَضِي ذاتُه وجودَه اقتِضاءً تامّاً يَستَحيلُ معَه انفِكاكُ الوجودِ عنه.

فهذا المَوْجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يُغايِرُ ذاتَه، فيَمتَنِعُ انفِكاكُ الوجودِ عنه في نَفْسِ الأمرِ[2]، لكنْ يُمكِنُ تَصَوُّرُ هذا الانفِكاكِ، فالمُتصوَّرُ مُحالٌ والتَّصَوُّرُ مُمكِنٌ، وهذه حالُ الواجِبِ تعالى على مَذهَبِ جُمهورِ المُتكلّمين».

وإنّما قُلْنا: فيَمتَنِعُ انفِكاكُ الوجودِ عنه في نَفْسِ الأمرِ، ولم نَقُلْ ـ كما وقَعَ في الأصْلِ ـ: «فيَمتَنِعُ انفِكاكُ الوجودِ عنه بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ»، لأنه يُوهِمُ أنْ لا يَمتَنِعَ الانفِكاكُ في نَفْسِ الأمرِ، بل يكونَ مُمكِناً بالنَّظَرِ إلى غيرِه، وذلكَ فاسِدٌ؛ إذْ لا إمكانَ في نَفْسِ الأمرِ بالغير.

«وأعلاها: المَوْجودُ بالذّاتِ بوجودٍ هوَ عَيْنُه، أي: الذي وجودُه عَيْنُ ذاتِه.

فهذا المَوْجودُ ليسَ له وجودٌ يُغايِرُ ذاتَه، فلا يُمكِنُ تَصَوُّرُ انفِكاكِ الوجودِ عنه، بلِ الانفِكاكُ وتَصَوُّرُه كلاهما مُحال.

---

(١) في (ج): «لا ينبغي»، وهو تصحيف.

(٢) لفظُ صاحب «المقالة» عند القوشي: «فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته»، وسيُعلّق عليه المُصنِّف قريباً.

ولا يَخفى على ذي مُسْكةٍ[١] أنْ لا مَرْتَبةَ في المَوْجوديّةِ أقوى مِن هذه المَرتَبةِ الثالِثةِ التي هيَ حالُ الواجِبِ تعالى عندَ جماعةٍ ذَوِي بصائرَ ثاقِبة، وأنظارٍ صائبة»[٢].

وهاهنا بَحثٌ، وهوَ أنه لا يَخلو مِن أنْ يكونَ الوجودُ الذي فُرِضَ أنه عَيْنُ الذّاتِ مَعْروضاً للوجودِ المُطلَقِ أو أنْ لا يكونَ مَعْروضاً له، بل قائماً بذاتِهِ، ويكونَ وجوداً ومَوْجوداً بذاتِهِ باعتبارَيْنِ، على ما بُيِّنَ قبلَ هذا.

وعلى الأوّل يُمكِنُ تَصَوُّرُ انفِكاكِ الوجودِ عنِ الذّاتِ، ضَـرورةَ أنّ ما فُرِضَ عَيْنَه ليسَ بمَوْجودٍ في حَدِّ نفسِه، بل بعُروضِ مَفهومِ الوجودِ له، وذلكَ العُروضُ يُمكِنُ تَصَوُّرُ عَدَمِهِ، ويَلزَمُه إمكانُ تَصوُّرِ انفِكاكِ الوجودِ عن الذّاتِ، ضَـرورةَ أنّ ذلكَ الفَرْدَ الخاصَّ لا يَبْقى وجوداً عندَ عَدَمِ عُروضِ مَفْهومِ الوجودِ له، وإنْ لم يَكُنْ تَصَوُّرُ انفِكاكِ ما فُرِضَ أنه عَيْنُ الذّات، وعلى الثاني لا يُمكِنُ تصوُّرُ انفِكاكِ[٣] الوجودِ عنِ الذّات.

فكانَ عليه أنْ يُفصِّلَ الكلامَ على هذا التَّقْريرِ، ويَجعَلَ المَوْجودَ حينَئذٍ على مَرتَبتَينِ؛ إحداهُما أعلى مِنَ الأُخرى، ويُثبِتَ الحكمَ المَذْكورَ للثانيةِ منهما، ويُبيِّنَ الفَرْقَ بينَ الأُولى منهما والوسطى؛ بأنه يُمكِنُ أنْ يُتَصوَّرَ انفِكاكُ الذّاتِ عن الوجودَينِ في الوسطى دونَ الأُولى منهما، فإنّه لا يُمكِنُ أنْ يُتَصوَّرَ انفِكاكُ الذاتِ عن أحَدِهما، وإنْ أمكَنَ أنْ يُتَصوَّرَ انفِكاكُه عنِ الآخَرِ.

وبالجُمْلةِ، حقُّ المَوْجوداتِ في المَوْجوديّةِ أنْ تُجعَلَ على أربعِ مَراتِب.

---

(١) أي: عَقل.

(٢) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٣٣ ـ ٣٤).

(٣) من قوله: «ما فرض أنه عين الذات» إلى هنا، سقط من (أ).

ثـمَّ إنّـه لا شُـبْهَةَ في تَحقُّـقِ المَراتِـبِ المَذْكورةِ بحَسـبِ احتمـالِ العَقْـلِ، إنّما الشـأنُ فـي تَحقُّقِهـا فـي نَفْسِ الأمـرِ، وذلكَ ممّا لم يَشـهَدْ بـه بَدِيهةُ العَقْـلِ، ولذلكَ صـارَ تَحقُّـقُ بعـضِ تلـكَ المَراتِـبِ مَعرَكـةَ[1] الآراءِ، فقـولُ ذلـكَ القائـلِ[2] بعـدَ تَطْويـلِ ذَيْـلِ المَقـالِ بالتَّمْثيـلِ، ومـا يَتعلَّـقُ بـه مِنَ القيـلِ والقـال: «ومِـنَ البيِّنِ كما شَـهِدَ بـه بَدِيهةُ العَقْـلِ أنّ الواجِبَ الوجـودِ تعالى يجـبُ أنْ يكونَ في أعلـى مَراتِبِ المَوْجوديّـةِ»[3] مَنْظـورٌ فيـه، فتأمَّلْ.

***

---

(١) في (ع): «مزلّة».

(٢) أي: صاحب «المقالة» المنقولة، كما هو ظاهر، وإنْ كان إيراد القوشيِّ لها محتملًا لأنْ يكون هذا الأخيرُ من مَقُولِهِ هو، لكنّ الأول أظهر، والله أعلم.

(٣) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣٤).

[المطلب الثاني: مفهوم الموجود عند الفلاسفة]

واعلَمْ أنَّ الفلاسِفةَ ـ على ما أشَرْنا إليه فيما تَقدَّمَ ـ معَ اتِّفاقِهم على عُموم مَفْهوم المَوْجودِ واشتِراكِهِ بينَ الواجِبِ والمُمكِناتِ، اختَلَفُوا في مَفْهوم الوجودِ، فإنَّ نَظَرَ عامَّتِهم أدّاهُم إلى القولِ باشتِراكِهِ أيضاً بينَ الواجِبِ والمُمكِناتِ، على وَفْقِ اشتِراكِ المُشتَقِّ منه، فقالوا: مَعْنى كونِ غيرِ الواجِبِ تعالى مَوْجوداً أنه مَعْروضٌ لحِصَّتِهِ مِن ذلكَ الوجودِ المُطلَقِ المُشتَرَكِ بينَ غيرِه، بمَعْنى: أنّ ذلكَ يَجعَلُه بحيثُ لو لاحَظَه العَقْلُ انتَزَعَ منه الوجودَ، فهوَ بهذه الحَيْثيّةِ بسَبَبِ الغَيرِ لا بذاتِه، بخِلافِ الواجِبِ تعالى، فإنّه بذاتِهِ كذلك.

وفي ذَوْقِ خاصَّتِهم ـ وهمُ المُتألِّهونَ منهم[1] ـ: حَقيقةُ الوجودِ لا تَقبَلُ التَّعدُّدَ، ومَفهومُه لا يَحتَمِلُ الشركةَ، وليسَ للمُمكِناتِ اتِّصافٌ حَقيقيٌّ به، كيفَ وهوَ عَيْنُ الواجِبِ تعالى؟ وهل يُجوِّزُ العاقِلُ أنْ يكونَ الواجِبُ صِفةً للمُمكِنِ؟ بل لها عَلاقةٌ[2] معَه مُصحِّحةٌ لإطلاقِ المُشتَقِّ عليها، كما في: زيدٌ مُتموِّل[3]، وماءٌ مُشمَّسٌ[4]، وكانَ في لَفْظِ «المَوْجودِ» مُناسَبةٌ لهذا المَعْنى[5].

---

(١) أي: القائلون بالفلسفة الإشراقيّة التي أصَّلَها الشهابُ السُّهرَوَرْديُّ المقتول، وسيأتي التعريفُ به في التعليق على «رسالة الروح».

(٢) في (ع): «بل لها بخلافه»، وهو تصحيف.

(٣) أي: كما أفادت هذه العبارةُ ثبوتَ نِسْبةٍ بين زيد والمال، وبين الماء والشمس، من غير قيام الثاني بالآخر. فكذلك قولُنا: زيد موجود، يُفيدُ ثبوتَ نسبةٍ بين زيد والوجود، من غير قيام الوجود به.

(٤) في (ع): «مُتنجِّس».

(٥) ومن هنا نشأت مسألة وحدة الوجود، فيُلاحَظُ أنها مبنيّةٌ أولاً على قول الفلاسفة بأنّ وجودَ الواجب عينُ ماهيّته، بمعنى: أنه تعالى وجودٌ مَحْض، إلّا أنّ عامةَ الفلاسفة يزيدون فيقولون: ووجودُ المُمكِن صفةٌ زائدةٌ على ذاته، فيُسلِّمون بأنّ للمُمكِن ماهيّة ووجوداً يَعرِضُ لها.

وما نَقَلَه صاحِبُ «المَواقِفِ» مِنَ الحُكَماءِ مِن أنهم قالوا: «ذاتُه تعالى وجودُه المُشتَرَكُ بينَ جميع المَوْجوداتِ، ويَمْتازُ عن غيرِه بقَيْدٍ سَلْبيٍّ، وهوَ عَدَمُ عُروضِهِ للغيرِ، فإنَّ وجودَ المُمكِنِ مُقارنٌ لماهيّتِهِ[1] مُغايِرٌ لها[2]، ووجودُه ليسَ كذلكَ»[3] مَحْمولٌ على المَعْنى المَذْكورِ؛ إذِ الظاهِرُ أنهم لم يُريدوا بالاشتِراكِ الذي وَصَفُوا به

= وأما الإشراقيُّون منهم فيُقِرُّون الأول، وهو أنّ وجود الواجبَ عينُ ماهيّته، بمعنى: أنه تعالى وجودٌ مَحْض، ويُنكِرون الثاني، وهو أنّ وجودَ الممكن صفةٌ زائدةٌ على ذاته، فيُسلِّمون بأنّ للمُمكِن ماهيّة ـ كما شرحه المُصنِّف في «رسالته في ثبوت الماهيّات» ـ ولكنّهم لا يُسلِّمون بأنّ الوجودَ يَعرِضُ لها، وإنّما يرون أنّ لماهية المُمكِن نسبةً إلى الوجود الذي هو عين الواجب.

وأما جمهور المُتكلِّمين فيرون الوجودَ صفةً زائدةً على الماهية في الواجب والمُمكِن جميعاً، فلا يجتمعُ مذهبُهم مع وحدة الوجود البتّة.

وكلامُ المُصنِّف رحمه الله تعالى ظاهرٌ في ابتناء مسألة وحدة الوجود على قول الفلاسفة في كونه تعالى وجوداً محضاً، لا ماهيّةً ـ أو ذاتاً ـ تُوصَفُ بالوجود، وممَّنْ نبَّه عليه أيضاً شيخُ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله تعالى في «موقف العقل» (٣/ ٨٥ـ٨٦ و ٩٧ـ١٠٣)، إلّا أن الأول نبَّه عليه وأيّده وارتضاه، والثاني نبَّه عليه وأبطَلَه وعاداه.

والكلامُ في المسألة طويل، والبحثُ فيها مُتشعِّب، وأكتفي في هذا المقام بالإحالة على ما كتبه العلامة الشيخ مصطفى صبري في «موقف العقل والعلم والعالَم من ربِّ العالمين» (٣/ ٨٥ـ ٣١٥) ـ وقد قال في (٣/ ١٠١) إنه كتبه في أكثر من سِتّةِ أشهر، وإنّ قراءتَه تحتاج إلى شهر ـ ففيه بحثُ المسألة على أصول المُتكلِّمين ومناقشة القول بالوَحْدةِ المبنيّ على أصول الفلاسفة، وهو مفيدٌ للغاية، وإن كان قد يُناقَشُ في بعض تفصيلات مذهب أهل الوَحْدة، بما يُعرَفُ من رسالة المُصنِّف هذه.

(١) في (ج): «بماهية»، وفي (ع): «للماهية».

(٢) أي: وجودُ المُمكِن مُقارنٌ لماهية المُمكِن مغايرٌ لهذه الماهية، وفي «المواقف»: «مقارن لماهية مغايرة له»، ومعناه: مقارن لماهيّةٍ هي ماهيّةُ المُمكِن، وهذه الماهيّةُ مغايرةٌ للوجود، فالمعنى واحد.

(٣) «المواقف» للإيجي (٣/ ٢٤ و٢٧) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٨/ ١٨) بحاشيتَيه.

وجودَه تعالى اشتِراكَه بنفسِه، لأنّ كونَه عَيْنَ ذاتِهِ لا يُجامِعُه، بلِ اشتِراكُه باعتِبارِ نِسْبتِهِ إلى الماهيّاتِ القابلةِ المُصحِّحةِ لإطلاقِ المَوْجودِ عليها.

ويَشهَدُ لذلكَ شهادةً لا مَرَدَّ لها قولُهم: «وهوَ عَدَمُ عُروضِهِ للغيرِ»، فإنّه لو كانَ اشتِراكُه بينَ المَوْجوداتِ بنَفسِهِ لم يَكُنْ بُدٌّ[1] مِنَ العُروضِ، إلّا أنهم عبَّروا[2] عن تلكَ النِّسَبِ المُصحِّحةِ للمَوْجوديّةِ بالوجودِ، فقالوا: «وجودُ المُمكِنِ مُقارنٌ لماهيَّتِه»، فلا يَلزَمُ منه أنْ يكونَ حَقيقةُ الواجِبِ تعالى أمراً مُخالِطاً بجَميعِ المُمكِناتِ، حتّى القاذوراتِ، كما تَوهَّمَه الفاضِلُ الشَّريفُ وصَرَّحَ به في «شرحِهِ للمَواقِفِ»[3].

ثمَّ قالَ صاحِبُ «المَواقِفِ»: «ولم يَتَحقَّقْ عندي هذا النَّقْلُ منهم، بل قد صَرَّحَ الفارابيُّ وابنُ سِينا بخِلافِهِ، فإنّهما قالا: الوجودُ المُشتَرَكُ الذي هوَ الكونُ في الأعيانِ زائدٌ على ماهيَّتِهِ تعالى بالضَّرورةِ، وإنّما هوَ مُقارِنٌ لوجودٍ خاصٍّ هوَ المَبحَثُ[4]»[5]، ومَنشَؤُه حَمْلُ الكلامِ المَذْكورِ على ظاهِرِه، وليتَ شِعْري إنّه حينَئذٍ ما يقولُ في نَفيِهم العُروضِ عن ذلكَ الوجودِ المُشتَرَكِ!

[بيان مُرادِ الصُّوفيّةِ الوجوديّةِ من وَحْدةِ الوجود]

ثمَّ إنّه قد انكشَفَ لكَ ممّا قَدَّمْناهُ سِرٌّ عظيمٌ، وهوَ أنّ الطائفةَ الوجوديّةَ القائلينَ[6] بوَحْدةِ الوجودِ لا يُنكِرونَ التَّعدُّدَ في المَوْجودِ حَقيقةً، وصاحِبُ «المَواقِفِ» لِعَدَمِ

(١) في (أ) و(ع): «به»، وهو تصحيف.

(٢) في (أ): «إلا أنه غير ظاهر».

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (٣/ ٢٨)، أو (٨/ ١٨) بحاشيتيه.

(٤) أي: هل هو زائدٌ على الماهية أو ليس بزائد. كما قاله السَّيِّد الشريف في «شرح المواقف».

(٥) «المواقف» للإيجي (٣/ ٢٤ و٢٨)، أو (٨/ ١٨) بحاشيتيه.

(٦) في النُّسَخ الثلاث: «القائلون»، وهو خطأ ظاهر.

وقوفِهِ على هذا السِّـرِّ الدَّقيقِ قالَ: «الطائفةُ الثالِثةُ: بعضُ المُتصوِّفةِ، وكلامُهم مُخبَّطٌ بينَ الحلولِ والاتِّحاد»[١]، ثمَّ قالَ: «(ورأيتُ) مِنَ الصُّوفيّةِ الوجوديّةِ (مَنْ يُنكِرُه) ويقولُ: لا حَلُولَ ولا اتِّحادَ؛ (إذْ كُلُّ ذلكَ يُشعِرُ بالغَيْريّةِ، ونحنُ لا نقولُ بها. وهذا العُذْرُ أشدُّ مِنَ الجُرْم)»[٢].

وقالَ الفاضِلُ في «شرحِهِ»: «إذْ يَلزَمُ تلكَ المُخالَطةُ التي لا يَجتَرِئُ على القولِ بها عاقلٌ ولا مُميِّـزٌ له أدنى تمييز»[٣].

ومَنشَؤُه أيضاً عَدَمُ الوقوفِ على مُرادِهم مِن قولِهِ: «نحنُ لا نقولُ بالغَيْريّةِ»، فإنّ مُرادَهم منه نَفْيُ الغَيْريّةِ بحَسبِ الوجودِ؛ بأنْ يكونَ للواجِبِ تعالى وجودٌ، وللمُمكِنِ أيضاً وجودٌ آخَرُ، فإنّ تَحقُّقَ نِسبةِ الحلولِ والاتِّحادِ بينَهما مَوْقوفٌ على هذا، لا نَفْيُ الغَيْريّةِ بحَسبِ المَوْجوديّةِ، فإنهم لا يُنكِرونَ التَّعدُّدَ في المَوْجودِ باعتِبارِ النِّسَبِ بحَضْـرةِ الوجود.

وقد نبَّهْتُ قبلَ هذا على أنّ وَهْمَ المُخالَطةِ مِن مُخالَطةِ الوَهْم.

والعَجَبُ منَ الفاضِلِ الشَّريفِ أنه كيفَ قالَ بما قالَ مِن نِسْبتِهِ تلكَ الطائفةَ إلى الضَّلالِ، بعدَما أفادَ تحقيقَ ما ذكَرْناهُ وأجادَ[٤] [بقوله: «اعلم أنّ هذه المباحثَ التي

---

(١) «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٧) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٨/ ٣١) بحاشيتَيه.

(٢) «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٧)، أو (٨/ ٣١) بحاشيتَيه.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجانيّ (٣/ ٤٨)، أو (٨/ ٣١) بحاشيتَيه.

(٤) في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٥٧/أ-٥٨/أ).

ونقله عنه العلامة إبراهيم الحلبيّ في «اللُّمعة في تحقيق مباحث الوجود والقضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص: ١١)، وعزاه إلى «حاشية الشريف» على «شرح المطالع» للقطب الرازيّ، وكنت قد قلَّبتُها بتمامها مرَّتَين بحثاً عنه فيها، فلم أجده، ثم وقفتُ عليه في «حاشية شرح التجريد».

أورَدَها](١) الشارحُ(٢) في كونِ الوجودِ عَيْنَ الواجِبِ أو زائداً عليه، هيَ الكلماتُ الدّائرةُ على ألسُنِ القَوْمِ في هذا المَقام.

وهاهُنا مَقالةٌ أُخرى، قد أشَرْنا فيما سَبَقَ إلى أنها ممّا لا يُدرِكُها إلّا أُولو الأبصارِ والألباب، الذينَ خُصُّوا بحِكْمةٍ بالغةٍ وفَصْلِ الخِطاب، فلنُفصِّلْها هاهُنا بقَدْرِ ما يَفي به قُوّةُ التَّقْدير، وتُحيطُ به دائرةُ التَّحْرير، فنقولُ وبالله التَّوْفيق:

كلُّ مَفْهومٍ مُغايِرٍ للوجودِ، كالإنسانِ مَثَلاً، فإنّه ما لم يَنضَمَّ إليه الوجودُ بوَجْهٍ مِنَ الوجوهِ في نَفْسِ الأمرِ لم يَكُنْ مَوْجوداً فيها قَطْعاً، وما لم يُلاحِظِ العقلُ انضِمامَ الوجودِ إليه(٣) لم يَكُنْ له الحكمُ بكونِهِ مَوْجوداً، فكُلُّ مَفهومٍ مُغايِرٍ للوجودِ فهوَ في كونِهِ مَوْجوداً في نَفْسِ الأمرِ مُحتاجٌ إلى غيرِه الذي هوَ الوجودُ، وكلُّ ما هوَ مُحتاجٌ إلى غيرِهِ الذي هوَ الوجودُ فهوَ مُمكِنٌ؛ إذْ لا مَعْنى للمُمكِنِ إلا ما يحتاجُ في كونِهِ مَوْجوداً إلى غيرِه.

فكلُّ مَفهومٍ مُغايِرٍ للوجودِ فهوَ مُمكِنٌ، ولا شيءَ مِنَ المُمكِنِ بواجِبٍ، فلا شيءَ مِنَ المَفْهوماتِ المُغايِرةِ للوجودِ بواجِب.

---

(١) ما بين حاصرتين سقط من النُّسَخ الثلاث، واستدركتُه من «حاشية شرح التجريد» و«اللمعة»، وأضفتُ في بدايته لفظة «بقوله» ليتصل الكلام ويرتبط بعضه ببعض.

(٢) يعني: شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩)، صاحب «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» المعروف بـ«الشرح القديم للتجريد»، وقد تقدَّم التعريفُ به في هذه الرسالة.

(٣) قال العلامة إبراهيم الحلبي في «اللمعة» (ص: ١٢): «مراده بالانضمام مجرَّد التعلُّق والإضافة، لا القيام والاتِّصاف، وإلّا لنافى ما بعده من أن الوجود جزئيٌّ حقيقيٌّ قائمٌ بذاته مُنزَّه عن كونه عارضاً لغيره، وأنه لا يُتصوَّر كونه قائماً بالماهيات الممكنة».

وقد ثبَتَ بالبُرهانِ أنّ الواجِبَ مَوْجودٌ، فهوَ لا يكونُ إلا عَيْنَ الوجودِ الذي هوَ مَوْجودٌ بذاتِه، لا بأمرٍ مُغايِرٍ لِذاتِه.

ولمّا وَجَبَ أنْ يكونَ الواجِبُ جُزْئيّاً حَقيقيّاً قائماً بذاتِه، ويكونَ تَعيُّنُه بذاتِه، لا بأمرٍ زائدٍ على ذاتِه، وَجَبَ أنْ يكونَ الوجودُ أيضاً كذلكَ؛ إذْ هوَ عَيْنُه، فلا يكونُ مَفهوماً كُلّيّاً يُمكِنُ أنْ يكونَ لهُ أفرادٌ، بل هوَ في حَدِّ ذاتِهِ جُزْئيٌّ حقيقيٌّ ليسَ فيه إمكانُ تَعدُّدٍ ولا انقِسامٍ، وقائمٌ بذاتِهِ مُنزَّهٌ عن كونِهِ عارِضاً لِغيرِه، فيكونُ الواجِبُ هوَ الوجودَ المُطلَقَ المُعرّى عنِ التَّقْييدِ بغيرِهِ والانضِمام إليه.

وعلى هذا، لا يُتَصوَّرُ عُروضُ الوجودِ للماهيّاتِ المُمكِنة، فليسَ مَعْنى كونِها مَوْجودةً إلّا أنّ لها نِسْبةً مخصوصةً إلى حَضْرةِ الوجودِ القائمِ بذاتِهِ، وتلكَ النِّسْبةُ على وجوهٍ مُختَلِفةٍ وأنحاءٍ شتّى، يَتَعذَّرُ الاطِّلاعُ على ماهيَّتِها.

فالمَوْجودُ كُلّيٌّ، وإنْ كانَ الوجودُ جُزْئيّاً حَقيقيّاً.

هذا مُلخَّصُ ما ذكَرَه بعضُ المُحقِّقينَ مِن مَشايخِنا[1]، ولا يَعلَمُه إلا الراسخونَ في العِلم.

فإنْ قُلتَ: الذي يَتَبادَرُ إلى الذِّهْنِ مِن لَفْظِ الوجودِ: مَفهومٌ لا يَمنَعُ الشركةَ، فكيفَ يكونُ جُزْئيّاً حَقيقيّاً؟ وأيضاً المَفهومُ مِن لَفظِ المَوْجودِ: ما قامَ به الوجودُ، كما اشتَهرَ في كلامِهم، فكيفَ يُفسَّرُ بمَعْنى: لا يَفهَمُه أحَد؟

---

(١) نبَّه العلامةُ إبراهيم الحلبيُّ في «اللمعة» (ص: ١٢) على أنّ السَّيِّد الشريفَ يعني شيخَه العلامةَ قطبَ الدِّين الرازيّ. قلت: وهو مُحتَمَل، ولكنْ لي فيه وقفة، فلعلّه بناه على عَزْوِ هذا النَّقل عن الشريف إلى «حاشيته» على «شرح المطالع» للقطب الرازيّ، وهو فيها كثير النَّقل عن شيخه مُصنِّف «شرح المطالع» ولكن تقدَّم قريباً أنه ليس فيها، وإنما هو في «حاشيته على شرح التجريد»، والله أعلم.

قلتُ: الجوابُ عن الأوّلِ: أنّ الكلامَ في حقيقةِ الوجودِ، لا فيما تَتَبادَرُ إليه الأذهانُ مِن مَدْلولِ اللَّفظِ، فإنّه يجوزُ أنْ يكونَ مَفهوماً كُلّيّاً وعارِضاً اعتِبارِيّاً لتلكَ الحقيقةِ المُمتَنِعةِ عنِ الاشتِراكِ في حَدِّ ذاتِه، كمَفهوم الواجِبِ بالقياسِ إلى حَقيقتِه.

وعنِ الثاني: أنّ المُتَّبَعَ هوَ البُرهانُ وما يُؤدِّي إليه، لا الاشتِهارُ في ألسِنةِ الأفهام، بتَمْويهِ الأوهام.

نعم، يَتَّجِهُ على المُقدِّمةِ القائلةِ: «كلُّ ما هوَ مُحتاجٌ في كونِهِ مَوْجوداً إلى غيرِهِ فهوَ مُمكِنٌ» مَنْعٌ لطيفٌ، وهوَ أنّ المُحْتاجَ في كونِهِ مَوْجوداً إلى غيرٍ[1] هوَ مُوجِدُه مُمكِنٌ قَطْعاً، لا المُحتاجَ في كونِهِ مَوْجوداً إلى أمرٍ[2] هوَ وجودُه.

ويَندَفِعُ بنظَرٍ دَقيقٍ، وهوَ أنهُ لمّا احتاجَ في مَوْجوديَّتِهِ إلى غيرِهِ، فقد استفادَ ذلكَ مِن غيرِه، وصارَ مَعْلولاً له مَوْقوفاً في ذلكَ عليه، وكلُّ ما هوَ كذلكَ فهوَ مُمكِنٌ، سواءٌ سُمِّيَ ذلكَ الغيرُ المَوْقوفُ عليه وجودَه أو مُوجِدَه.

وممّا يُؤيِّدُ كونَ الوجودِ عَيْنَ الواجِبِ: أنّ الوجودَ في حدِّ ذاتِهِ يُنافي العدَمَ، وهوَ أبعدُ المَفهوماتِ عن قَبُولِ العَدَم، لأنّ ما عَداهُ لا يَمتَنِعُ[3] عن قَبُولِ العَدَم لِذاتِه،

---

(١) في النُّسَخ الثلاث: «غيره»، ويصحُّ على تأويل فيه تكلُّف، والتصويبُ من «حاشية شرح التجريد» و«اللمعة».

(٢) في (ج): «لأمر»، والمُثبَت من (أ) و(ع): «إلى أمر»، وفي «حاشية شرح التجريد» و«اللمعة»: «إلى غير»، ولعلَّ المُثبَتَ هنا من إصلاح المُصنِّف، والله أعلم.

(٣) في النُّسَخ الثلاث: «لا يمنع»، والتصويبُ من «حاشية شرح التجريد» و«اللمعة»، ويشهدُ له قول المُصنِّف فيما سيأتي قريباً: «وما ذكره في تعليله من أنّ امتناع الغير عن قبول العدم... إلخ»، فصرَّح بالامتناع لا بالمنع.

بل بواسِطةِ [الوجود، ولا شكّ أنّ الواجبَ هو الذي يُنافي العَدَمَ لذاتِه، لا ما يُنافيه بواسِطةِ][1] غيرِه»[2]. إلى هنا كلامُه.

وفي «الشَّرْح الجديدِ للتَّجْريد»: «أقولُ: يَمتَنِعُ احتياجُ الماهيّةِ في تَحقُّقِها إلى الوجودِ، [فإنّ الوجودَ][3] هوَ نَفْسُ التَّحقُّقِ، لا ما به التَّحقُّقُ»[4].

وجوابُه: نعم، إنّ الوجودَ نَفْسُ التَّحقُّقِ، لا ما به التَّحقُّقُ، لكنْ إذا زادَ على الماهيّةِ يكونُ ما به التَّحقُّقُ، ضَرورةَ أنه حينَئذٍ يكونُ المُتحقِّقُ مَسْبوقاً بالذّاتِ بالوجوبِ، فهو كَيْفيّةُ نِسْبةٍ بينَ الماهيّةِ والتَّحَقُّقِ، فيُوقَفُ على النِّسْبةِ المُتوقِّفةِ على الطَّرَفَينِ، فتَبيَّنَ أنهُ حينَئذٍ يكونُ الوجودُ ما به التَّحقُّقُ.

ثمَّ إنّ فيما ذكَرَه[5] مَوضِعَ نَظَرٍ أدقَّ ممّا ذكَرَ، وهوَ أنه لِمانِعٍ أنْ يعودَ ويقولَ: سَلَّمْنا أنّ كُلَّ ما يحتاجُ في مَوْجوديَّتِهِ إلى أمْرٍ مُغايِرٍ لِذاتِهِ مُمكِنٌ، سواءٌ كانَ الأمرُ مَوْجوداً أو وجوداً، لكنَّ الثابِتَ بالبُرهانِ المَذْكورِ في مَحلِّهِ إنّما هوَ الواجبُ بمَعْنى: المُستَغني عنِ المُوجِدِ، لا الواجِبُ بمَعْنى: المُستَغني عنِ الغيرِ مُطلَقاً.

والتأييدُ[6] المَذْكورُ أيضاً مَنْظورٌ فيه، لأنّ المُنافاةَ بينَ الوجودِ والعَدَمِ باعتِبارِ

---

(١) ما بين حاصرتين سقط من النُّسَخ الثلاث، واستدركتُه من «حاشية شرح التجريد» و«اللمعة».

(٢) «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهاني، (لوحة ٥٧/أ ـ ٥٨/أ)، ونقله عنه إبراهيم الحلبيُّ في «اللمعة» (ص: ١١ ـ ١٢)، كما سلف.

(٣) ما بين حاصرتين سقط من النُّسَخ الثلاث، واستدركتُه من «الشرح الجديد للتجريد».

(٤) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٥٧).

(٥) أي: السَّيِّد الشريفُ في آخر كلامه المنقول آنفاً، من قوله: «ويندفعُ بنظرٍ دقيق...» إلخ.

(٦) في النُّسَخ الثلاث: «فالتأييد»، ولا يستقيم، لأنّ الفِقرةَ السابقة كانت في تعقُّب قول السَّيِّد الشريف: =

نِسْبتِهما إلى مَوْضوعٍ واحدٍ، لا باعتِبارِ نِسْبةِ أحدِهما إلى الآخَرِ، فكونُ الوجودِ أبعَدَ المَفهوماتِ عن قَبُولِ العَدَمِ غيرُ مُسلَّم.

وما ذكَرَه في تَعْليلِه(١) مِنْ أنّ امتِناعَ الغيرِ(٢) عن قَبُولِ العَدَمِ بواسِطةٍ: لا يَدُلُّ على ذلكَ، إنّما دلالتُه على المُنافاةِ بينَهما باعتِبارِ ثبوتِهما لموضوعٍ واحِد.

والجوابُ عنِ الأوّلِ(٣): أنّ دليلَ إثباتِ الصّانعِ قد دَلَّ على وجودِ واجِبٍ مُستَغْنٍ عنِ المُوجِدِ، ولنا دليلٌ آخَرُ(٤) قد دَلَّ على أنّ الوجودَ لا يجوزُ أنْ يكونَ زائداً على ذاتِ الواجِبِ، فيَثبُتُ بمَجْموعِ الدّليلَينِ استِغناءُ الواجِبِ في مَوْجوديَّـتِهِ عنِ الغيرِ، سواءٌ كانَ ذلكَ الغيرُ مَوْجوداً أو وجوداً.

فإنْ قلتَ: الدّليلُ إنّما قامَ على عَيْنيّةِ الوجودِ الخاصِّ في الواجِبِ، وأمّا الوجودُ المُطلَقُ فلم يَقُمْ دليلٌ على عَيْنيَّـتِهِ فيه، ولم يَقُلْ بها أحَد.

قلتُ: نعم، لم يَقُمْ دليلٌ على عَيْنيّةِ الوجودِ المُطلقِ في الواجِبِ، ولم يَقُلْ به أحدٌ، إلّا أنّ الدليلَ الذي أورَدَه في بيانِ امتِناعِ زيادةِ الوجودِ في الواجِبِ إنّما يَنتَهِضُ

= «ويندفع بنظر دقيق... إلخ»، وهذه الفِقرة في تعقُّبِ قوله: «ومما يُؤيِّد كون الوجود عينَ الواجب...» إلخ، فلا بُدَّ من الواو بينهما، لا الفاء، وسيأتي تعبيرُ المُصنِّف في جوابه عن الفقرة السابقة بالأول، وفي جوابه عن هذه الفقرة بالثاني، وهو مما يُؤكِّدُ إثبات الواو بينهما.

(١) أي: في تعليل التأييد المذكور، ومضمونُه: أن الوجود في حدِّ ذاته ينافي العدم، فيَتحصَّلُ أنه: في تعليلِ أنّ الوجود في حدِّ ذاته ينافي العدم.

(٢) أي: غير الوجود.

(٣) وهو أنّ الثابتَ بالبُرهانِ المذكورِ في محلِّه إنّما هوَ الواجبُ بمَعْنى: المُستَغني عن المُوجِد، لا الواجبُ بمَعْنى: المُستَغني عن الغيرِ مُطلَقاً.

(٤) أي: عدّة أدلة، فالإفرادُ فيه للجنس لا لبيان العدد، وهذه الأدلة مبسوطة في المطوَّلات، والمُتكلِّمون لا يُسلِّمونها، بل ينقضونها، فيستمرُّ النِّزاع.

عندَ التَّحْقيقِ على امتِناع زيادةِ ما هوَ مَبدَأٌ للآثارِ الخارجيّةِ، وذلكَ المُطلَقُ على تَقْديرِ تحقُّقِهِ، وإنّما تَترتَّبُ الآثارُ على الخاصِّ لوجودِ المُطلَقِ في ضِمنِه.

يُرشِدُكَ إلى هذا أنكَ تَجزِمُ بأنّ لهذا المَوْجودِ عِلّةً مُوجِدةً، وتَترَدَّدُ في أنّها ماذا، وهذا التَّردُّدُ في خُصوصِ وجودِها معَ الجزْم بأنها مَبدَأٌ للآثارِ[1] الخارجيّةِ قد دلَّ على أنه لا دَخْلَ لخصوصِ الوجودِ في المَبدَئيّة.

وإنّما قُلْنا: «على تَقْديرِ تَحقُّقِهِ»، إذْ على تَقْديرِ انتِفائِهِ ـ كما إذا كانَ حَقيقةُ الوجودِ جُزْئيّاً حَقيقيّاً ـ لا يكونُ مَبدَأً للآثارِ إلا الوجودُ الخاصُّ، وعَدَمُ زيادةِ الوجودِ المُطلَقِ في الواجِبِ لا يَستَلزِمُ عَيْنيّتَه فيه، لِبقاءِ احتمالٍ آخرَ، وهوَ أنْ لا يكونَ وجودٌ مُطلَقٌ أصْلاً؛ بأنْ تكونَ حَقيقةُ الوجودِ جُزْئيّاً حَقيقيّاً، على ما نبَّهْتُ عليه آنِفاً.

ومِن هُنا انكشَفَ لك وَجْهُ ما أشَرْنا إليه فيما سَبَقَ مِن كونِ زيادةِ الوجودِ المُطلَقِ في الواجِبِ مَحْذوراً أيضاً. واتَّضَحَ أنّ مَنْ جمَعَ بينَ القولِ بامتِناع زيادةِ الوجودِ الخاصِّ على الواجِبِ، والقولِ باشتِراكِ مَفهوم الوجودِ المُطلَقِ بينَه وبينَ المُمكِناتِ، لم يَكُنْ على بَصِيرة.

فإنْ قلتَ: أليسَ القولُ باشتِراكِ الوجودِ المُطلَقِ مَنْقولاً مِنَ الحُكَماءِ، ومَسْطوراً في كُتُبِهِم؟

قلتُ: نعم، لكنَّ مُرادَهم مِنَ الوجودِ: المَوْجودُ، فإنّهم كثيراً ما يَذكُرونَ مأخَذَ الاشتِقاقِ ويُريدونَ المُشتَقّاتِ، خصوصاً في مَباحِثِ الأُمورِ العامّةِ، فإنّها مُشتَقّاتٌ، معَ أنهم يَذكُرونَ في مَباحِثِها مأخَذَ تلكَ المُشتَقّات. وقد نبَّهْتُ قبلَ هذا على أنهم يَقُولونَ بكُلّيّةِ مَفهوم المَوْجودِ، وإنْ أنكرُوها في مَفهوم الوجود.

---

(١) من هنا يبدأ خَرْمٌ في (ج) مقدارُه لوحتان، وليس سقطاً.

ومَنْ لم يَتَنبَّهْ لهذا حَمَلَ الوجودَ في مسألةِ الاشتِراكِ على ظاهِرِه، فزعَمَ أنَّ الحُكَماءَ يَقُولونَ: إنَّ في الواجِبَ وجوداً مُطلَقاً زائداً على ذاتِهِ، ضَرورةَ أنَّ هذا القولَ لا بُدَّ منه على تَقْديرِ أنْ يكونَ مُرادُهم مِنَ الوجودِ في تلكَ المسألةِ مَعْناهُ الظاهِرِيَّ.

وعنِ الثاني[1]: أنَّ الكلامَ في حَقيقةِ الوجودِ الذي هوَ نُورٌ مَعْنويٌّ، ولا خَفاءَ في أنَّ نِسْبتَه إلى العَدَمِ الذي[2] هوَ ظُلْمةٌ مَعْنويَّةٌ: نِسْبةُ هذا النُّورِ المَحْسوسِ إلى ما يُقابِلُه مِنَ الظُّلْمةِ، وكما أنَّ أحدَ هذَيْنِ المُتقابِلَينِ أبعَدُ الأشياءِ عنِ الآخَرِ بحيثُ لا يَجتَمِعانِ أصلاً، لا[3] بأنْ يَعرِضا معاً لِـمَحَلٍّ واحِدٍ، ولا بأنْ يَعرِضَ أحدُهما للآخَرِ، كذلكَ أحَدُ ذَيْـنِكَ المُتقابِلَينِ أبعَدُ الأشياءِ عنِ الآخَرِ بحيثُ لا يُمكِنُ أنْ يَجتَمِعا أصلاً، لا بأنْ يَعرِضا لماهيّةٍ، ولا بأنْ يَعرِضَ أحدُهما للآخَرِ.

نَعم، مَفْهومُ الكَوْنِ العارِضِ لتلكَ الحقيقةِ أمرٌ اعتِباريٌّ مَعْدومٌ في الخارِجِ، فلا جَرَمَ يَعرِضُ له مَفْهومُ العَدَمِ المُقابِلُ له، وهذا لأنَّ ما بينَ هذَيْنِ المَفْهومَيْنِ مِنَ المُنافاةِ ليسَتْ كما بينَ تَيْنِكَ الحقيقتَيْنِ في الشِّدّةِ واقتِضاءِ كمالِ البُعدِ لأحَدِهما مِنَ الآخَرِ.

[المَعْنى الآخَرُ لوَحْدةِ الوجود وبيانُ فسادِه]

واعلَمْ أنَّ ما ذكَرَه الصُّوفيّةُ ومُتألِّهي الفَلاسِفةِ في وَحْدةِ الوجودِ وتَعدُّدِ المَوْجودِ ليسَ أمراً خارِجاً[4] عن طَوْرِ العَقْلِ، ولا قَضِيّةً مُخالِفةً لِـمَا ثبَتَ مِن أصحابِ الشرائعِ بصَحيحِ النَّقْلِ.

---

(١) أي: والجواب عن الثاني، والثاني: هو أنَّ المُنافاةَ بين الوجودِ والعَدَم باعتبارِ نِسبتِهما إلى موضوع واحد، لا باعتِبارِ نسبةِ أحدِهما إلى الآخَر، فكونُ الوجودِ أبعدَ المَفْهوماتِ عن قبولِ العَدَم غيرُ مُسلَّم.

(٢) في (أ) و(ع): «الذاتي»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) هنا ينتهي الخَرْم في (ج)، وقد تقدَّم التنبيهُ عليه في بدايته.

(٤) في النُّسَخ الثلاث: «خارجيًّا»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

نعم، لبَعْضِ الصُّوفيَّةِ هاهُنا مَقالةٌ أُخرى وراءَ هذه المَقالةِ مُخالِفةٌ للعَقْلِ الصَّريح، والنَّقْلِ الصَّحيح، وهيَ أنْ ليسَ في الواقِعِ إلا ذاتٌ واحِدةٌ وهيَ حَقيقةُ الوجودِ المُنزَّهةِ في حَدِّ ذاتِها مِن شوائبِ العَدَمِ وسِماتِ نُقْصانِ الإمكانِ، ولها تَقْييداتٌ بقُيودٍ اعتِباريَّةٍ، [و] بحَسَبِ ذلكَ تُرى مَوْجوداتٍ مُغايِرةٌ[1]، فيُتَوهَّمُ مِن ذلكَ تَعدُّدٌ حَقيقيٌّ.

وقد عبَّـرُوا عن هذا بانبِساطِ الوجودِ على هَياكِلِ المَوْجوداتِ وظُهورِها فيها بحيثُ لا يَخْلو عنه شيءٌ مِنَ الأشياءِ، بلا تحيُّزٍ وانقِسامٍ في ذاتِ الوجودِ، ومَثَّلوا ذلكَ بالبَحْرِ وظُهورِهِ في صُوَرِ[2] الأمواجِ المُتكثِّرةِ، معَ أنه ليسَ هُناكَ إلا حَقيقةُ البَحْرِ فقط.

البَحْرُ بحْرٌ على ما كانَ في قِدَمٍ ... إنّ الحوادِثَ أمواجٌ وأنهارُ[3]

---

(١) كذا في النُّسخ الثلاث، ولعل الصواب: «متغايرة».

(٢) في (ع): «صرد»، وفي (أ) و(ج): «صدد»، ولا يُناسِبُ السِّياق، فالصَّدَد: الناحيةُ والقَصْد، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٨/ ٢٧٠) (صدد)، وكلا المعنيَين غيرُ مناسب هنا، وأظنُّه تصحيفاً عما أثبتُّه، والله أعلم.

(٣) البيتُ لبعض الصوفية، ولعلّه للشيخ محيي الدين ابن عربي، فقد ضمَّنه الشيخ عبد الغنيّ النابلسيّ في إحدى قصائده، فقال في آخرها، كما في «ديوان الحقائق» (١/ ٢١٣):

ولم نَقُلْ مِثْلَ ما قال شاعِرُهُمْ: ... وإنَّما هيَ إقبالٌ وإدبارُ

أنا الذي قولُ مُحيي الدِّينِ قُلتُ به ... بيتَيْنِ ضِمْنُهُما للناسِ تَذْكارُ

البحرُ بحرٌ على ما كان في قِدَمٍ ... إنّ الحوادثَ أمواجٌ وأنهارُ

ولا أقولُ بتَكْرارِ الوجودِ ولا ... عَوْدِ التَّجلِّي فما في الأمرِ تَكْرارُ

والبيتُ ليس من إنشاء الشيخ عبد الغني النابلسيّ (ت ١١٤٣) قطعاً، فقد ذكره السَّيِّد حيدر الآمليّ (٧٢٠_٧٨٧) من مُفسِّري الإمامية ومُتصوِّفيهم في كتابه «جامع الأسرار» (ص: ١٦١).

وقد رَدَّ عليهِمُ الفاضِلُ الشَّريفُ حيثُ قالَ: «أقولُ: هذا خروجٌ عن طَوْرِ العَقْلِ[١]، فإنّ بَدِيهتَه شاهِدةٌ بتَعَدُّدِ المَوْجوداتِ تَعدُّداً حَقيقيّاً، وأنها ذواتٌ وحَقائقُ مُتخالِفةٌ بالحقيقةِ دونَ الاعتِبارِ فقط»[٢].

ومنهم[٣] مَنْ رأى ما في التَّعْبيرِ المَذْكورِ مِنَ الشَّناعة، وما في المِثالِ المَـزْبورِ مِنَ القَباحة، فغيَّـرَ[٤] التَّعْبيرَ والتَّمْثيلَ، وقالَ: «إذا انطبَقَتْ صورةٌ واحِدةٌ جُزْئيّةٌ في مَرايا مُتكثِّرةٍ[٥] مُتعدِّدةٍ مُختَلِفةٍ بالكِبَـرِ والصِّغَرِ، والطُّولِ والقِصَـرِ، والاستِواءِ والتَّحْديبِ والتَّقْعيرِ، وغيرِ ذلكَ مِنَ الاختِلافاتِ، فلا شَكَّ أنها تكثَّرَت بحَسَبِ تكثُّرِ المَرايا، واختَلَفَ انطِباعاتُها بحَسَبِ اختِلافاتِها، وأنّ هذا التكثُّـرَ غيرُ قادِحٍ في وَحْدتِها، فالظُّهورُ بحَسَبِ كُلِّ واحِدٍ مِن تلكَ المَرايا غيرُ مانِعٍ لها أنْ تَظهَرَ بحَسَبِ سائرِها.

---

(١) وكثيرٌ من أصحاب هذا القول يُسلِّمون أنه خروجٌ عن طور العقل، إلاّ أنهم يدَّعون أنّ طريقَ إثباته هو المُكاشَفة. فيَنتَقِلُ الكلامَ معهم حينَئذٍ إلى أنه هل يُعتَدُّ بالمُكاشَفةِ طريقاً معتبراً في تحصيل العلوم والمعارف أم لا؟ وإن اعتُدَّ بها فما مدى يقينيّة هذه العلوم المُستَفادة منها؟ ولا يخفى أنّ المطلوب في هذه المباحث هو التَّيقُّن.

وعلى كُلٍّ، فعلماء الكلام ـ وكذا علماء سائر علوم الشريعة الظاهرة، كالتفسير والحديث والفقه ـ لا يَعدُّون المكاشفةَ طريقاً من طرق تحصيل العلم، لا سيَّما في مثل هذه المباحث.

(٢) نقله العطار في «حاشيته» على «شرح جمع الجوامع» للجلال المَحَلِّيّ (٢/ ٤٩٤)، وعزاه إلى «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، وهو في اللوحة (١٤/ ب) منها، وله تَتِمّةٌ يحسُنُ الرجوعُ إليها.

وذكر السَّيِّد الشريفُ نحوَه أيضاً في «شرح المواقف» (١/ ٢٤٩)، أو (٢/ ١٤٨) بحاشيتِه.

(٣) أي: من بعض الصُّوفية أصحاب المقالة المذكورة.

(٤) في النُّسخ الثلاث: «غيَّر»، وأضفتُ إليه الفاء.

(٥) في (أ): «مرايا كثيرة مُتكثِّرة».

فالواحِدُ الحقُّ سُبْحانهُ ـ ولله المَثَلُ الأعلى ـ بمَنزِلةِ تلكَ الصُّورةِ الواحِدةِ، والماهيّاتُ بمَنزِلةِ المَرايا المُتكثّرةِ المُختَلِفةِ باستِعداداتِها، فهوَ سُبْحانَه يَظهَرُ في كُلِّ غيرٍ بحَسبِها، مِن غيرِ تكثُّرٍ وتَغيُّرٍ في ذاتِهِ المُقدَّسِ، ومِن غيرِ أنْ يَمنَعَه الظُّهورُ[1] بأحكام بعضِها عنِ الظُّهورِ بأحكام سائرِها، كما عرَفتَه في المِثالِ المَذكور». انتَهى كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه حينَئذٍ لا يَلزَمُ الإنكارُ بالحقائقِ وتَعدُّدِها في الحقيقة.

وبالجُمْلةِ، مَقالُهم في هذا المَقام لا يَخلو عنِ الاضطِراب، واللهُ أعلَمُ بالصَّواب.

* * *

(١) من قوله: «في كل غير» إلى هنا، سقط من (ع).

رسالة في ثبوت الماهيات

تأليف العلامة

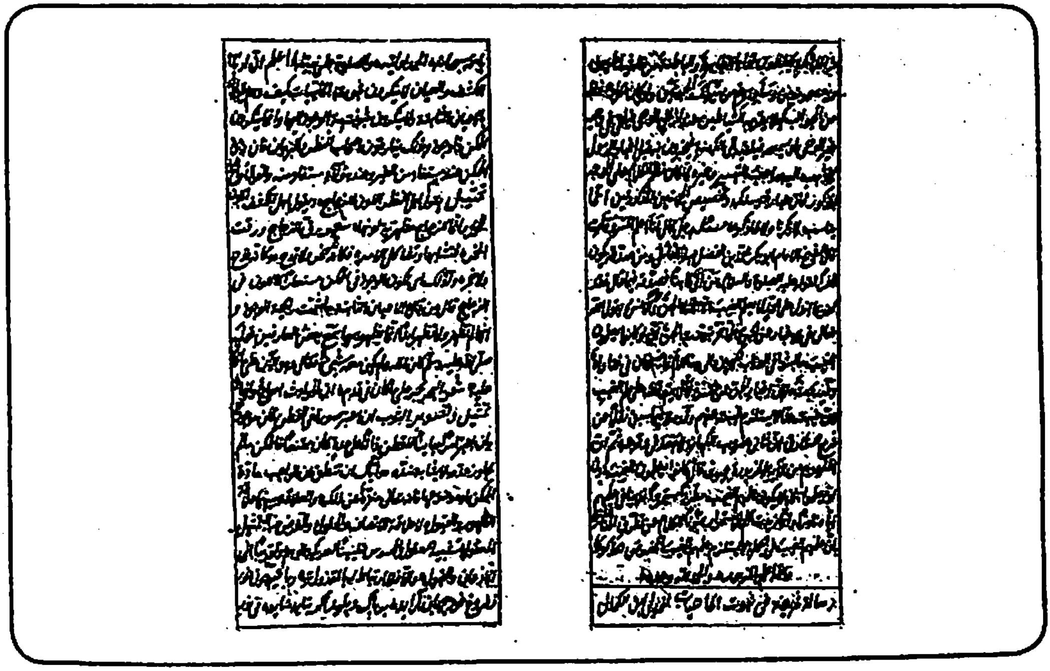
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

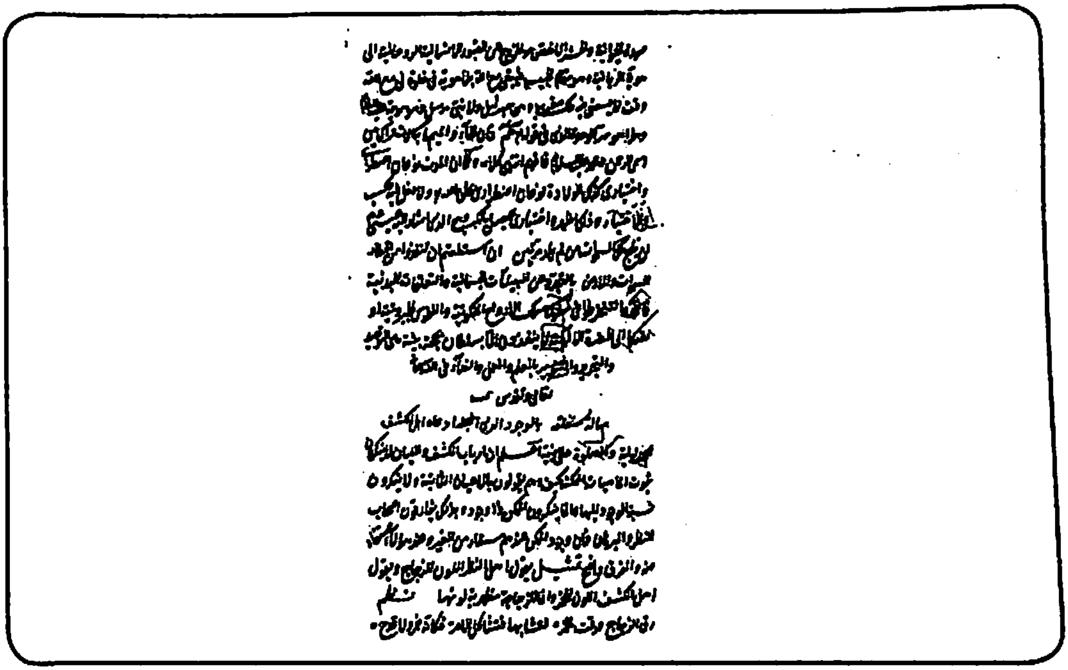
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة شهيد علي باشا (ش)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد خاتم النبيِّين، وعلى آلِهِ الطاهرين المُطهَّرين، وصحابته الكِرام المُكرَّمين، وعلى تابعيهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ صغيرة، صنَّفها العلامةُ الكبير أحمدُ بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في بيان ثبوت الماهيّات، يعني: في بيانِ أنَّ ماهيَّةَ المُمكِن لها ثبوتٌ، ولها نسبةٌ إلى الوجود، ولكنَّها لا تَتَّصِفُ بالوجود حقيقةً، بمعنى: أنْ يقومَ الوجودُ بها.

والقولُ المذكور هو قولُ الفلاسفة الإشراقيِّين، وفيهم بعض أهل وحدة الوجود من الصُّوفية، ولذا فقد عُنِيَ المُصنِّفُ في هذه الرسالة بجَمْع أقوالهم وترتيبها بحيثُ يَتَّضِحُ مذهبُهم على الصُّورةِ التي يقولون بها.

ومن هنا، تُعَدُّ هذه الرسالةُ مُتمِّمةً لِمَا بيَّنه المُصنِّف في «رسالته في وجوب الواجب»، فقد أفرَدَ فيها مطلباً لبحث مسألة وحدةِ الوجود، وناقشها بنوع استِفاضة.

لكنْ يُلاحَظُ في هذه الرسالة-أعني: «رسالة ثبوت الماهيّات»-أنَّ المُصنِّفَ سلك فيها طريقَ النَّقل والتَّلخيص[1]، دون البحث والتَّحرير، حتى إنَّه لم يَتعرَّض فيها لبيان

---

(١) وهو مسلكٌ سار عليه المُصنِّف في عددٍ من رسائله، كما لا يخفى.

رأيه فيما يَنقُل، بخلاف «رسالته في وجوب الواجب»، فقد عبَّر فيها عن آرائه صريحاً، وقَبِلَ وأيـَّد، وعارَض وانتَقَد، وكانت شخصيَّتُه العِلْميَّةُ ظاهرةً فيها بصورة جليّة.

وعليه، فلا ينبغي عَزْوُ شيءٍ مما في هذه الرسالة باعتباره رأياً للمُصنِّف، من دون مقارنته بما في رسالتِهِ الأُخرى المذكورة آنفاً.

ومع ذلك، ففي هذه الرسالة فوائدُ عديدة، وهي مُهِمّةٌ جدّاً في تحرير محلِّ النِّزاع بين المُتكلِّمين والفلاسفة الإشراقيِّين في مسألة وجود الواجب ووجود المُمكِن، وكذا بين المُتكلِّمين والصُّوفية الوجوديّة.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وهي تَتَوافَقُ في بعض ما فيها مع ما ذكره في «رسالته في تحقيق وجوب الواجب».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسختَيْن خطيّتَين، الأولى: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثانية: نسخة مكتبة شهيد علي باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ش).

وأما عنوانُها فجاء في (ب): «رسالةٌ شريفةٌ في ثُبوتِ الماهيّاتِ للمَوْلى ابنِ الكمال»، وفي (ش): «رسالة مُتعلِّقة بالوجود الذي ادَّعاه أهل الكشف»، واخترتُ الأول لأنه أقرب إلى التَّسْمية العَلَميّة.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لِوليِّهِ، والصَّلاةُ على نبيِّه.

اعلَمْ أنّ أربابَ الكَشْفِ والعِيانِ[2] لا يُنكِرُونَ ثُبوتَ الماهيّاتِ المُمكِنة، كيفَ وهُم يقولونَ بالأعيانِ الثّابتةِ[3]؟! ولا يُنكِرونَ ثُبوتَ نِسْبةِ الوجودِ إليها، وإنّما يُنكِرُونَ المُمكِنَ ذا وُجودٍ، وبذلكَ يُفارِقُونَ أصحابَ النَّظَرِ والبُرْهانِ[4]، فإنّ وجودَ المُمكِنِ عندَهم[5] مُستَفادٌ مِنَ الغَيْرِ، وعندَ هؤلاءِ[6] مُستَعارٌ[7] منه، والفَرْقُ واضِح.

تمثيلٌ: يقولُ أهلُ النَّظَرِ: اللَّوْنُ للزُّجاجِ، ويقولُ أهلُ الكَشْفِ: اللَّوْنُ للخَمْرِ، وإنّما للزُّجاجِ مَظهَرِيّةُ لونِها.

---

(١) في (ب): «باسمه سبحانه»، وليست في (ش)، وأثبتُّها بصيغتها المشهورة لتُوافِقَ نظائرها في سائر الرسائل.

(٢) يعني: الفلاسفة الإشراقيِّين.

(٣) وهي حقائقُ المُمكِنات في عِلم الحقِّ سبحانه وتعالى، أو هي الصُّوَرُ العِلْميّة للأعيان الخارجيّة. وهي أزليّةٌ أبديّةٌ، إلا أنها مُتأخِّرة عنه تعالى تأخُّراً ذاتياً. انظر: «التعريفات» للجرجاني (ص: ٣٠)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٢٤٣)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ٩٦).

(٤) يعني: المُتكلِّمين والفلاسفة العَقْلانيِّين.

(٥) أي: عند أهل النظر والبرهان.

(٦) أي: عند أهل الكشف والعِيان.

(٧) في النُّسختَين: «مستفاد»، ولا يستقيم، وأصلحتُه مما سيأتي بعد بيتي الشِّعْر قريباً.

رَقَّ الزُّجَاجُ ورَقَّتِ الخَمْرُ فتَشابَهَا وتَشاكَلَ الأَمْرُ
فكأنَّهُ خَمْرٌ ولا قَدَحٌ وكأنَّهُ قَدَحٌ ولا خَمْرُ[1]

ولذلكَ ـ أي: لِكونِ الوجودِ في المُمكِنِ مُستَعاراً، كاللَّوْنِ في الزُّجاجِ ـ قالَ مَنْ قالَ[2]: الأعيانُ الثَّابتةُ ما شَمَّتْ رائحةَ الوجودِ، وإنَّها لم تَظهَرْ ولا تَظهَرُ أبداً، إنَّما يَظهَرُ رَسْمُها.

سَمِعَ بعضُ العارِفينَ[3] قولَه ﷺ: «كانَ اللهُ ولم يَكُنْ معَه شيءٌ»[4]، فقالَ: «وهوَ الآنَ على ما كانَ عليه»[5].

---

(١) البيتان نُسِبا لأبي نُوَاس (١٤٦ـ١٩٨) تارةً، وللسُّهْرَوَرْديّ المقتول يحيى بن حَبَش بن أميرك (٥٤٩ـ٥٨٧) أخرى، والصحيحُ أنهما للصاحب ابن عبّاد، وهو الوزير الأديب أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد الطالقانيّ (٣٢٦ـ٣٨٥)، وقد عُزِيا إليه في عدّة مصادر، من أقدمها «يتيمة الدهر» للثعالبيّ (٣/ ٣٠٤).

(٢) هو الشيخ محيي الدين ابن عربي، وقد ذكره في «فصوص الحِكَم» (ص: ٧٦)، دون قوله: «وإنها لم تظهر... رسمها»، ولعلّه ذكره في موضع آخر من كتبه، والمُصنِّفُ ينقلُ عن «الزَّوْراء» للدَّوّانيّ (لوحة ٢/ ب)، وهو فيه بتمامه.

(٣) لعلّه الجُنَيد رضي الله عنه، فقد نقل الإمامُ الغزاليُّ في «روضة الطالبين وعمدة السالكين» (ص: ١٤١ من «رسائل الغزالي») عنه أنه قال: «إنه تعالى كان ولم يكن معه شيء، وهو الآن على ما هو عليه».

(٤) أخرجه البخاري (٧٤١٨) من حديث عمران بن حصين، بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله».
وأخرجه البخاري (٣١٩١) من حديث عمران بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، وأحمد في «مسنده» (١٩٨٧٦) بلفظ: «كان الله قبل كل شيء». قال الحافظ ابن حجر: «وهو بمعنى: كان الله ولم يكن شيء معه».

(٥) ليست من الحديث كما هو صريحُ كلام المُصنِّف، وقد زِيدَتْ في الحديث في بعض الكتب، وليست منه في شيء من كتب الحديث، كما في «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٢٨٩). =

البَحْرُ بَحْرٌ على ما كانَ في قِدَمٍ إنّ الحوادِثَ أمواجٌ وأنهارُ[1]

تمثيلٌ وتَصْويرٌ: الثَّوْبُ إنِ اعتُبِرَ صُورةً في القُطنِ كانَ مَوْجوداً، وإنِ اعتُبِرَ أمراً مُبايِناً للقُطْنِ ذاتاً على حِدَةٍ[2] كانَ مُمتَنِعاً[3]. فالمُمكِنُ ما لم يُجاوِزْ حَدَّه لا يُشابِهُ ضَدَّه.

وإيّاكَ أنْ تَنطِقَ أنّ الواجبَ مادّةُ المُمكِنِ أو مَوْضوعُها، فإنّه تعالى مُنزَّهٌ عن ذلكَ، والعَلاقةُ بينَهما علاقةُ الظُّهورِ والقَبولِ لا علاقةُ الاتِّصافِ والحُلولِ، والغَرَضُ مِنَ التَّمْثيلِ المَعْقول[4]: تَشْبيهُ المَعْقولِ بالمَحْسوسِ؛ تَلْييناً لِعَريكةِ الوَهْمِ وتَقْريباً إلى الإذعانِ والقَبول، وإلّا فلا ارتِباطَ له بالمَقْدورات.

چُونْ خُورْ زِ فُرُوغِ خُودْ جِهَانْ آرایَدْ بَرْ پَاكْ وُپَلِيدْ اگَرْ بَتَابَدْ شَايَدْ

= وهذه الزيادةُ «عزاها بعضُهم إلى عليّ كرّم الله وجهَه، وبعضُهم إلى الجُنَيد، وقائلُها ـ على فرض ثبوتها ـ أراد بها نكتةً مجازيةً، وهي الإشارةُ إلى أنّ وجود العالم في حالة وجوده أيضاً منزلتُه كمنزلة العَدَم بالنسبة إلى وجود الله، ولم يُرِدْ قائلُها جزماً ـ سواء كان علياً أو جُنَيداً ـ الاعتراضَ على حديث النبيِّ ﷺ لتخصيص عَدَم العالم فيه بالماضي». كما قاله العلامة الشيخ مصطفى صبري رحمه الله في «موقف العقل» (٣/ ١٩٨).

(١) البيتُ لبعض الصوفية، ولعلّه للشيخ محيي الدين ابن عربي، وقد تقدَّم الكلامُ عليه في التعليق على «رسالة في تحقيق وجوب الواجب».
ولمّا ذكره المُصنِّفُ في رسالته المذكورة آنفاً مع أمثلة أُخرى يُمثِّل بها أصحابُ هذا المذهب مذهبَهم، قال المُصنِّف بإثرها: «وبالجملة، مقالُهم في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب».

(٢) في نسخة على حاشية (ش): «على حيالِهِ»، وكذا هو في «الزوراء».

(٣) هذا التصوير مستفادٌ من «الزوراء» للدّوّاني، (لوحة ٢/ ب).

(٤) كذا في النسختين، ولعل الصواب: «المَعْقول»، والله أعلم.

نَـيْ پَاكِـيءِ أوْ زِ هِيـچْ پَـاكْ أفْزَايـدْ نَـيْ نُـورِ وَيْ أزْ هِيـچْ پَـلِيدْ آلايَدْ؟[1]

المُمكِنُ في ذاتِهِ مَعْدومٌ، وبوَجْهِهِ مَوْجودٌ، وكلُّ شيءٍ هالِكٌ إلا وَجْهَه، وذلكَ الوَجْهُ جهةُ مَظهَرِيَّتِهِ له تعالى، وحَيْثِيَّةُ كونِهِ شأناً مِن شؤونِهِ، ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٩]، ولا يَشغَلُه شأنٌ عن شأن.

وما وَرَدَ في الأثرِ مِن قولِهِ عليه السَّلامُ: «ثمَّ رشَّ عليهم مِن نُورِه»[2] يُنبِئُ عن حَظِّ المُمكِنِ مِن وجودٍ مُستقِلّ، فإنّ عبارةَ الرَّشِّ المُشعِرةَ بمَعْنى الإعطاءِ تُلْقي ذلكَ المَعْنى إلى الوَهْم.

وما وَرَدَ في نصِّ الكِتابِ مِن قولِهِ تعالى: ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزُّمَر: ٦٩] أي: أرضُ الماهيّاتِ القابلةِ، يَدفَعُ[3] ظُلْمةِ ذلكَ الوَهْم، كما لا يَخْفى على مَنْ له الفَهْم.

الوجودُ الذي يَبحَثُ عنه أهلُ النَّظَرِ اعتِباريٌّ عارِضٌ للماهيّاتِ قائمٌ بها، والوجودُ الذي يُثبِتُه أربابُ الكَشْفِ وأصحابُ الشُّهودِ أمرٌ حَقيقيٌّ مَعْروضٌ

(١) ومعناهما بالعربية: كما أن الشمس تُزيِّنُ العالَمَ بنفسِها، وتَسطَعُ على كلِّ شيءٍ من مُتَّسِخٍ وطاهِر، فكذلك نورُه لا يتَّسِخُ بأيِّ مُتَّسِخ، ولا يزدادُ طهارةً بأيِّ طاهر.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٦٦٤٤) و(٦٨٥٤)، والترمذي (٢٦٤٢) من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص، بلفظ: «إنّ الله خلق خَلْقَه في ظُلْمة، فألقى عليهم من نُورِه، فمن أصابه ذلك النُّور اهتدى، ومن أخطأه ضلّ»، وقال الترمذي: «حديث حسن»، وصحّحه ابن حبان (٦١٦٩) و(٦١٧٠).

وأما لفظُ «الرشّ» فلم أقف عليه مُسنَداً، وإنما أورده الحكيمُ الترمذيُّ في «نوادر الأصول» (٤/ ١٩٨ ـ ١٩٩).

(٣) في (ب): «بدفع»، وهو خطأ.

للماهيّاتِ وقيُّومٌ لها، فلا نِزاعَ لهم في كَوْنِ الماهيّاتِ مَوْجودةً بالوجودِ بالمَعْنى الأوَّلِ، فتأمَّلْ.

سُسْتِيْ بِقِيَاسِ عَقْلِ أَصْحَابِ قُيُودْ   چُونْ أَعْيَانِ حَقَائِقْ نُمُودْ؟

لِيكِنْ بِمُكَاشَفَاتِ أَرْبَابِ شُهُودْ   أَعْيَانْ هَمَهْ عَارِضَنْدْ وَمَعْرُوضْ وُجُودْ[1][2]

***

(١) ومعناهما بالعربية: إنّ المقاييسَ التي وضعَها أهلُ القيود ضعيفة، فكيف تُري حقائق الأعيان. ولكنْ على حسب مكاشفاتِ أرباب الشهود، الأعيانُ كلُّها عارضةٌ والوجودُ هو المَعْروض.

(٢) بعدها في (ب): «والحمد لله وحده»، وفي (ش): «تـمَّت».

وعلى حاشية (ب) فائدة، وهي: «شيخ عراقي:

نُورِ خُدْرا جِلْوَهْ دادَهْ دَرْ لِبَاسِ إِينْ وُآنْ   دَرْ جِهَانْ آوازَهْءِ كَوْنْ وُمَكَانْ أَفْرَاخْتَهْ».

قلت: شيخ عراقي: هو فخر الدين إبراهيم بن شهريار العراقيّ (ت ٦٨٠) صاحب كتاب «اللمعات» في التصوُّف، وهو منظومٌ باللغة الفارسية، وله شروح. انظر: «كشف الظنون» (٢/ ١٥٦٣).

ومعنى البيت: نورُه يَتَجلّى في ثوب هذا وذاك، ويَعكِسُ في العالَم صَدى الكونِ والمكان.

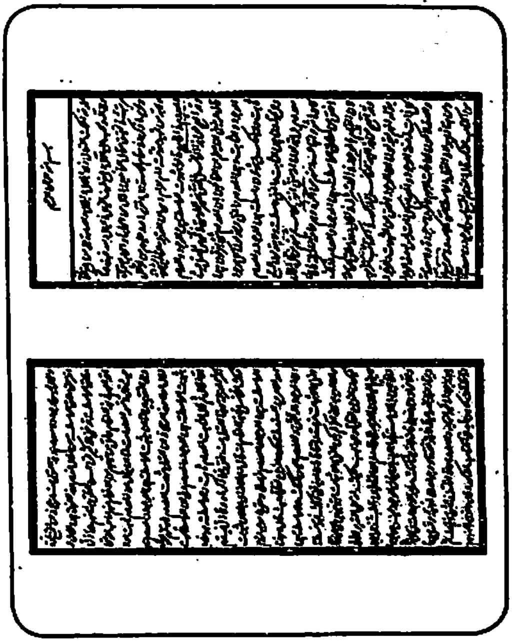
رسالة في تحقيق مقال القائلين بالحال

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

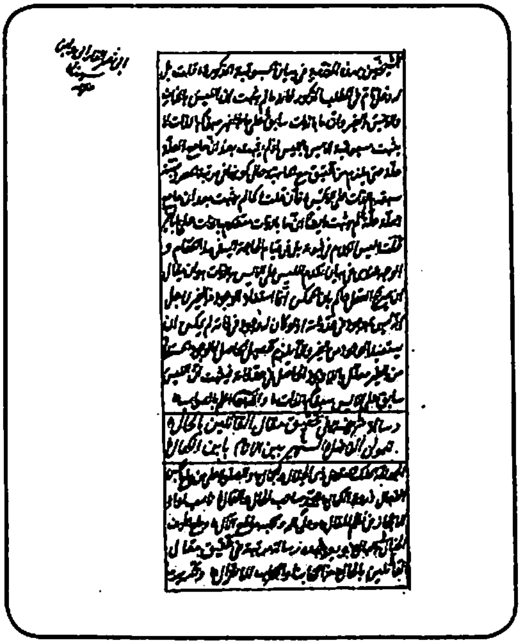
تطبع محققة على أربع نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

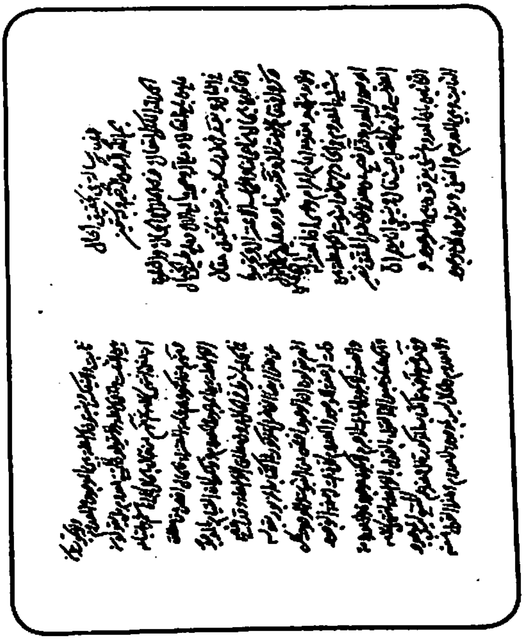
دار اللباب



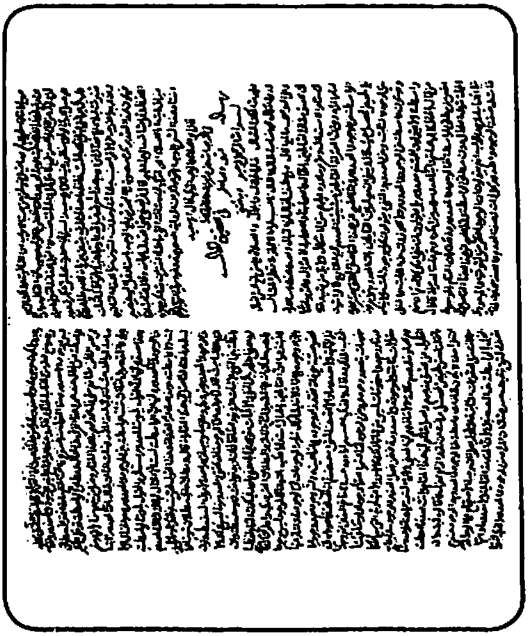
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة جامعة إسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله على كلِّ حال، حمداً كثيراً طيِّباً على أبلغ وَجْهٍ وأحسَنِ مَقال، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد المُكمَّل بأزكى الأخلاق وأرقى الشَّمال، وعلى آله وصَحْبه أُولي المودّة والخِلال.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ ماتعة، هي في بابها نافعة، صنَّفها العلامةُ أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة الحال، وهو مرتبةٌ بين الموجود والمعدوم، تُوصَفُ بالثبوت دون الوجود، قال بها كثيرٌ من المُعتَزلة وبعضُ أهل السُّنّة.

وغَـرَضُ المُصنِّـف مـن هـذه الرسـالة ـ على ما صرَّح به فـي طليعتهـا ـ ثلاثةُ أمـور، وهـي: تحقيقُ مَقـالِ القائلينَ بالحـال، وتحريـرُ أدلتهم، وتقريرُ الإشـكالات الـواردة عليهم.

وعليه، فليس غرضُه الانتصارَ لقول مَنْ أثبَتَ الحال، وإنما بيانُ قوله وتحريرُ دليله على الوجه الذي يَرْتَضونه، ولا يلزمُ منه موافقةُ المُصنِّف أو مخالفتُه لهم في ذلك، بل الذي يُفهَمُ من سياق الرسالة أنّ المُصنِّفَ مخالفٌ لهم، على ما يدلُّ عليه قولُه في أواخر الرسالة ـ بعد أن قرَّر دليلَ مُثبِتي الحال، وأورَدَ جوابَ مخالفيهم ـ:

«وفيه أنّ أصل الجواب صحيح، إلّا أن تقريرَه على الوجه المذكور خارجٌ عن نَـهْج الصواب».

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسْبةِ إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، ومنه تحليتُه للنَّصير الطوسيّ بالفاضل المُحقِّق، ووَصْفُه بعضَ مَنْ يردُّ عليه بالتَّصَلُّف، وهو مما يتكرَّر منه في بعض رسائله[1]، وقد ذكرها حاجِّي خليفة[2]، وعزاها إلى المُصنِّف.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نسخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثالثة: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والرابعة: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (أ)، وجاء في (ع) بلفظ: «رسالة في الحال»، وفي (ج): «رسالة في تحقيق الحال»، وفي (ب): «رسالةٌ شريفةٌ في تحقيقِ مقالِ القائلين بالحال، للمَوْلى الفاضل، الشَّهيرِ بين الأنام بابنِ الكمال»، وأثبتُّ الأخير لأنه أجمعُها وأقربُها إلى ما ذكره المُصنِّف في وَصْفِ رسالته في طليعتها.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على خير الأنام.

المُحقِّق

***

---

(١) وثمّة عباراتٌ واردةٌ في هذه الرسالة، ويُردِّدُها المُصنِّف في مواضع أخرى من رسائله، ومنها: «أنّ مَنْ وَهَمَ أنّ... فقد وَهِم».

(٢) في «كشف الظنون» (١/ ٨٦٠).

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله المَلِكِ المُتعال، ذي الجلالِ والجمال، والصَّلاةُ على مَنْ بلَغَ بحُسْنِ الفِعالِ ذُرْوةَ الكمال، مُحمَّدٍ صاحبِ الحالِ والقال، ناصِبِ لواءِ الإعجازِ في نَظْمِ[2] المَقالِ، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ ما لَـمَعَ الآلُ[3]، ومَلَعَ[4] طَـيْفُ الخيالِ في البال.

وبعدُ،

فهـذه رسـالةٌ مُرتَّبـةٌ فـي تحقيـقِ مَقـالِ القائليـنَ بالحـال، مِـن أصحابِنـا[5] وأصحـابِ الاعتِـزال، وتحريـرِ مـا ذَكَـرُوا فـي مَقـامِ الاستِدلال، وتقريـرِ مـا ورَدَ عليهـم مِـنَ الإشـكال.

ولا بُدَّ مِن تمهيدِ مُقدِّمةٍ أمامَ المرام، وهي أنّ المُعتزِلةَ القائلينَ بشَيْئيّـةِ المَعْدوم

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين»، وفي (ع): «وبه ثقتي».

(٢) من قوله: «بحسن الفعال» إلى هنا، سقط من (أ) و(ج).

(٣) وهو السَّراب، كما في «القاموس» (أول).

(٤) في (أ) و(ع): «وبلغ»، إلا أنها في (ع) غير منقوطة، وهو تصحيف.

والمَلع: سرعةُ السَّيْر وخِفتُه، كما في «تاج العروس» للزبيدي (٢٢/ ٢١٧) (ملع).

(٥) أي: مُتكلِّمي أهـل السُّـنّة. وذهـب إلـى القـول بالحـال منهـم: الباقلانـيُّ واسـتَمرَّ عليـه، وإمامُ الحرميـن فـي أوّلِ أمـرِه ثـم رجـع عنه، كمـا في «محصَّـل أفـكار المتقدميـن والمتأخريـن» للإمام الـرازي (ص: ٦٠).

في الخارج، قالوا بثُبوتِ الواسِطةِ بينَ المَوْجودِ والمَعْدوم، وقد أفصَحَ عن هذا الفاضِلُ المُحقِّقُ نَصِيرٌ الطُّوسيُّ[١] في «تَلْخيصِ المُحصَّل»، حيثُ قال: «ويَنبَغي أنْ يُعلَمَ أنّ القائلينَ بأنّ المَعْدومَ شيءٌ، يُفرِّقونَ بينَ الموجودِ والثّابت، وبينَ المَعدُوم والمَنْفيّ[٢]، ويقولونَ: كلُّ مَوجودٍ ثابتٌ، ولا يَنعَكِس، ويُثبِتونَ واسِطةً بينَ الموجودِ والمَعْدوم، ولا يُجوِّزونَ بينَ الثّابتِ والمَنْفيِّ واسِطةً، ولا يقولونَ للمُمتَنِع: مَعْدومٌ، بل يقولونَ: إنّه مَنْفيّ»[٣]. انتهى كلامُه.

ثمَّ إنّ منهم مَنْ قالَ بالحال، كأبي هاشمٍ[٤] وأتباعِه، ومنهم مَنْ أنكَرَه، وهم عامّةُ المُعتَزِلة.

فالحالُ أخصُّ مِن مُطلَقِ الواسِطةِ بينَ المَوْجودِ والمَعْدوم، وذلكَ لأنّ القيامَ بالموجودِ في الجُمْلةِ شَرْطٌ في الحال[٥]، دونَ مُطلَقِ الواسِطة.

---

(١) قوله: «نصير الطوسيّ» لم يرد في متن الرسالة في (ج)، وإنما ورد على الحاشية، ولكنه مُثبَتٌ في متنها في سائر النُّسَخ. وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٢) في (ب): «وبين المعدوم وبين المنفيّ»، وهو خطأ.

(٣) «تلخيص المحصَّل» للطوسي (ص: ٧٦).

(٤) هو العلامة اللغوي المتكلِّم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائيّ المعتزلي (ت ٣٢١)، أخذ عن والده، وبرع في مذهب الاعتزال، وله أصحاب وأتباع يُنسَبون إليه، وله مُصنَّفات. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٣٠٤-٣٠٨)، و«سير أعلام النبلاء» (١٥: ٦٣-٦٤).

(٥) ولذا عرَّفوا الحال بأنها: صفةٌ قائمةٌ بموجود، وليست هي بموجودةٍ ولا معدومة. كما في «تسديد القواعد» للشمس الأصفهاني (١/ ٢٢٤). وانظر شَرْحَه في «شرح المقاصد» للسَّعْد التفتازاني (١/ ٣٥٣)، و«المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢١٤) أو (٢/ ٦٤) بحاشيتيه، و«كشّاف اصطلاحات الفنون» للتهانويّ (١/ ٦١١).

وقد أفصَحَ عن هذا أيضاً الفاضِلُ المذكور، في الكِتابِ المَزْبور[١]، بقولِه: «إنهم يقولونَ: إنّ الوجودَ أخصُّ مِن الثُّبوت، والموجودَ: كلُّ ذاتٍ له صِفةُ الوجودِ، والمَعْدومَ: كلُّ ذاتٍ ليس له صِفةُ الوجود[٢]، والصِّفةُ لا تكونُ لها ذات، فلا جَرَمَ لا تكونُ موجودةً ولا مَعْدومة، ومِن هاهنا ذَهَبُوا إلى القولِ بالواسِطة»[٣]. انتَهى كلامُه.

وفي مَوضعٍ آخرَ مِنَ الكِتابِ المذكورِ قال: «وعندَهُم: المُمتَنِعُ ليسَ بمَوْجودٍ ولا مَعْدومٍ، والحالُ ليسَ بمَوْجودٍ ولا مَعْدوم»[٤]. وهذا القولُ منه صَريحٌ في أنّ المُمتَنِعَ مادّةُ افتِراقِ مُطلَقِ الواسِطةِ عن الحالِ عندَهم، وهذا الفَرْقُ بينَ الحالِ ومُطلَقِ الواسِطة.

وقد خَفِيَ على كثيرٍ ممَّنْ حُسِّنَ الظنُّ بشأنهم، حتّى زلَّ أقدامُهم في هذا المَقام، وضَلَّ مَنْ تَبِعَهم مِنَ الأقوام، منهم صاحِبُ «المَواقِف»، حيثُ قالَ في قِسْمةِ المَعْلومات: «إمّا أنْ يُقالَ بأنَّ المَعْدومَ ثابتٌ أو لا، وعلى التَّقْديرَيْن: إمّا أنْ تَثْبُتَ الواسِطةُ بينَ الموجودِ والمَعْدوم، وهو الحالُ، أو لا»[٥]. وهذا صَريحٌ في أنّ القولَ بثبوتِ المعدوم لا يَستَلزِمُ القولَ بثبوتِ الواسِطةِ بينَ الموجودِ والمعدوم، وفي أنّ الواسِطةَ ليسَتْ إلّا الحال.

---

(١) أي: المكتوب، يُقال: زبَرَ الكِتابَ يَزبُرُه ويَزبِرُه زَبْراً: كتبَه. وقالَ بعضُهم: زَبَرْتُ الكِتابَ، إذا أتقَنتَ كِتابتَه. كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (١١/ ٣٩٨) (زبر).

(٢) في (ع): «كل ذات له صفة العدم»، وسقط من (ب): «والمعدوم: كل ذات ليس له صفة الوجود».

(٣) «تلخيص المحصَّل» للنصير الطوسي (ص: ٨٥).

(٤) «تلخيص المحصَّل» (ص: ٨٦).

(٥) «المواقف» للإيجيّ مع «شرحه» للجرجاني (١/ ٢١٣ ـ ٢١٤)، أو (٢/ ٦٣) بحاشيتَيْه.

ثمَّ قالَ: «الثّالثُ: المعدومُ[1] ثابتٌ ولا واسِطة، وهو مذهبُ أكثرِ المُعتَزِلة»[2]، وهذا القولُ منه نصٌّ فيما ذَكَرْنا.

وممّا زَلَّ فيه قَدَمُ ذلك الفاضِلِ في هذا المَقام أنه قالَ: «وبُطْلانُه ـ أي: بُطْلانُ ثبوتِ الواسِطةِ بينَ الموجودِ والمَعْدوم[3] ـ ضَروريّ»[4]، وعَلّلَه بما مُوجَبُه لزومُ أحدِ الأمرَيْنِ: السَّفْسَطةِ وكونِ النِّزاع لَفظيّاً، حيثُ قالَ: «لِمَا عرَفتَ أنّ الموجودَ ما له تحقُّقٌ، والمَعْدومَ ما ليسَ كذلك، ولا واسِطةَ بينَ النَّفْيِ والإثباتِ ضَرورةً[5] واتِّفاقاً، فإنْ أُريدَ نفيُ ذلك فهو سَفسَطةٌ، وإنْ أُريدَ مَعنًى آخرُ لم يكنِ النَّفيُ والإثباتُ مُتوجِّهَيْنِ إلى مَعنًى واحد، فيكونُ النِّزاعُ لَفظيّاً»[6]، ولا يَذهَبُ عليك أنه على التَّقْديرِ الثّاني لا يَلزَمُ البُطْلانُ الضَّروريّ.

واعلَمْ أنّ المُتأخِّرينَ قاطِبةً[7] زعَمُوا أنّ القائلينَ بالحالِ استَدَلُّوا عليه بأنْ يُقالَ: الوجودُ ليسَ بموجود، وإلّا زادَ وجودُه على ذاتِه، لأنه يُشارِكُ سائرَ الموجوداتِ في

---

(١) سقط من (ب): «المعدوم».

(٢) «المواقف» (١/ ٢١٥)، أو (٢/ ٦٦) بحاشيتَيه.

(٣) ما ميَّزتُه بعلامتي الاعتراض زيادة من المُصنِّف على كلام الإيجي للتوضيح.

(٤) «المواقف» (١/ ٢٧٩)، أو (٣/ ٢) بحاشيتَيه.

(٥) زاد في (أ): «وإثباتاً»، وهي زيادة مُقحَمة.

(٦) «المواقف» (١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، أو (٣/ ٢) بحاشيتَيه.

(٧) ومنهم الفخر الرازي في «المُحصَّل» (ص: ٦١) وفي غيره من كتبه، والشمسُ الأصفهانيُّ في «تسديد القواعد» (١/ ٢٢٥)، والسَّعدُ التفتازاني في «شرح المقاصد» (١/ ٣٦٦)، والعَضُدُ الإيجيُّ في «المواقف»، والشريفُ الجرجانيُّ في «شرحه» (١/ ٢٨١) أو (٣/ ٢ ـ ٥) بحاشيتَيه، وغيرهم كثير.

الموجوديّة(١)، ويَمتازُ عنها بخصوصيّةٍ هي ذاتُه، فقد زادَ وجودُه على ماهيّتِه، وقِسْ وجوداً(٢) بعدَ وُجودٍ إلى غيرِ النِّهاية، ولا مَعْدوماً(٣)، وإلّا اتَّصَفَ الشيءُ بنَقيضِه.

ثمَّ إنه قد تَصَلَّفَ(٤) كما هو دَأْبُه في الكِتابِ المذكور، وقالَ: «(والذي أحسَبُهم أرادوه حِسْباناً يُتاخِمُ(٥) اليَقينَ: أنهم وَجَدوا مفهوماتٍ يُتَصوَّرُ عُروضُ الوجودِ لها، فسَمَّوْا تحقُّقَها وُجوداً، وارتِفاعَها عَدَماً، ووَجَدوا مفهوماتٍ ليسَ مِن شأنِها ذلك) كالأُمورِ الاعتِباريّةِ التي يُسمِّيها الحُكَماءُ: مَعْقولاتٍ ثانيةً ([فجَعَلوها](٦) لا موجودةً

(١) في (ع): «الوجودية»، وفي (ب): «الموجود به»، وهو تصحيف.

(٢) في (ب): «وتسلسل وجود».

(٣) قوله: «معدوماً» معطوف على محلّ «موجود» في قوله: «ليس بموجود»، والتقدير: الوجود ليس موجوداً ولا معدوماً.

(٤) أي: مدح نفسَه وأعجِبَ برأيه وادَّعى فوقَ ما يَستَحِقّ تكبُّراً.

(٥) على حاشية (ب) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «مُتاخِم: سنورداش، قال أبو زيد: خُوزستان يُتاخِمُ نواحي تُستَر. وما في «شرح» الفاضل الشريف مِن تعبيره بـ«يُقارِب» ليس بذاك. منه». وانظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٨٠)، أو (٣/ ٢) بحاشيتَيه.
وقوله: «سنورداش» لفظة عثمانية مُركَّبة من كلمتَين، فـ«سنور» ـ وتُكتَب بالتركية الحديثة: (SINIR) ـ معناها: الحدّ، و«داش»: أداةٌ تُلحَقُ بأواخر الأسماء وتُفيدُ معنى المشاركة. يُريد: أنّ المُتاخِم: هو ما يُشارِكُ الشيء في حدِّه، ويشهد له ما في «القاموس» (تخم) من أنّ التخوم هي الحدود والمعالم، وانظر: «تاج العروس» (٣١/ ٣٢٣).
قلت: نقل العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ٢) سماعاً عن الشريف الجرجاني أنه «من تُخوم الأرضين، وهي حدودُها ونهايتُها، على ما ذكره الفرّاء، ومعناه: ظنّاً ينتهي إلى اليقين، والمقصودُ قُربُه منه لا الوصول إليه، وإلا لم يكن ظنّاً»، وبه يظهرُ أن تَعقُّبَ المُصنِّف له غيرُ وارد عليه، رحمهما الله تعالى.

(٦) زيادة من «المواقف» لا بُدَّ منها، ولم ترد في جميع النُّسَخ.

ولا مَعْدومةً، فنحنُ نَجعَلُ العَدَمَ للوجودِ سَلْبَ إيجابٍ)، وهم يَجعَلونَه (عَدَمَ مَلَكةٍ، ولا نُنازِعُهم في المَعْنى ولا في التَّسْمية)»[١]. إلى هنا كلامُه.

ومَنْشَؤه الغُفولُ عن تحقيقِ مَذهَبِهم وأَصْلِ مَقالِـهم في هذا المقام، وأنتَ بعدَما أحطْتَ بما نَقَلْناهُ مِن «تلخيصِ المُحصَّل» عرَفْتَ أنّ ما زعَمَه هذا الزّاعِمُ بمَعزِلٍ عمّا قالوه، كيفَ وإنّ كلَّ صِفةٍ لا يكونُ لها ذاتٌ[٢]: واسِطةٌ بينَ الموجودِ والمَعْدوم عندَهم؟ سواءٌ كانت من المَعْقولاتِ الثّانيةِ أو لا.

ولم يَعلَمُوا[٣] أنّ مُوجَبَ الاحتِجاجِ على الوَجْهِ المذكورِ القولُ بالواسِطةِ بينَ النَّقيضَيْن، لأنّ المُقدِّمةَ القائلةَ: «ولا مَعْدوماً، وإلّا اتَّصفَ الشيءُ بنَقيضِه» صريحةٌ في أنّ المُرادَ مِنَ الموجودِ والمَعْدومِ اللّذَيْن[٤] أثبَتُوا الواسِطةَ بينَهما: ممّا في طَـرَفَي النَّقيض، وقد عرَفْتَ أنهم لا يَلتَزِمونَه، بل يُصرِّحونَ بأنّ الواسِطةَ التي يُثبِتُونها بينَ الموجودِ والمعدومِ اللّذَيْنِ ليسا في طَـرَفَي النَّقيض[٥].

---

(١) «المواقف» للإيجي مع «شرحه» للجرجاني (١/ ٢٨٠)، أو (٣/ ٢ ـ ٣) بحاشيتَيْه.

وقال الشريفُ الجرجانيُّ بإثره: «قيل: قد أسقَطَ المُصنِّفُ هذا الكلام من مَتْنِ الكتاب، لأنهم لم يُصرِّحوا بهذا المعنى، وليس في عبارتهم ما فيه نوعُ إشعارٍ به، معَ أنّ الامتناعَ والذواتِ المتَّصِفةَ به، كشريك الباري مثلاً، ليس من شأنها أن يَعرِضَ لها الوجود، ولم يَعُدُّوها من قبيل الأحوال».

وعليه، فقد كان الأَولى بالمُصنِّف رحمه الله تعالى أن يُخفِّفَ عبارتَه في تعقُّب الإيجيّ، بناءً على احتمال رجوعِهِ عن هذا القول.

(٢) سقط من (أ): «ذات»، ولا بُدَّ من إثباتها.

(٣) أي: المتأخرون الذين زعموا أنّ دليل مَنْ أثبتَ الحال هو ما ذُكِرَ سابقاً.

(٤) في (أ): «الذين»، وهي محتملة لِـمَا أثبتُّ، وفي (ب) و(ج) و(ع): «الذي»، وهو خطأ.

(٥) زاد في (ب): «سواء كان من المعقولات الثانية أو لا»، وليس هذا محلَّه.

قالَ الفاضِلُ المُحقِّقُ في «تلخيصِ المُحصَّل» بعدَ نَقْلِهِ الاحتِجاجَ المذكور، على ما قرَّرَه الإمامُ في «المُحصَّل»(١): «أقولُ: هذه حجّةٌ عَمِلَها ـ يعني: الإمام ـ لهم، مِن غيرِ أنْ يَرضَوْا بها(٢)، فإنّ الموجودَ والمعدومَ عندَهم ليسا بمُتناقِضَيْن، فإنّ طَرَفي النَّقيضِ يجبُ أنْ يَقتَسِما الاحتمالات، وعندَهم: المُمتَنِعُ ليسَ بموجودٍ ولا مَعْدوم، والحالُ ليسَ بموجودٍ ولا مَعْدوم، فقولُه: «المَوْجوديّةُ مُناقِضةٌ للمَعْدوميّـة، والشيءُ لا يكونُ عَيْنَ نَقيضِه» لا يُوافِقُ أُصولَهم»(٣). انتَهى.

ومِن هنا تَبيَّنَ أنّ مَنْ وَهَمَ(٤) أنّ الفاضِلَ المذكورَ(٥) أجابَ بقولِهِ في «التَّجْريد»: «والوجودُ لا تَرِدُ عليه القِسْمة»(٦) عن الاحتِجاجِ على الوَجْهِ المَزبُور(٧)، فقد وَهِمَ، كيفَ وهو(٨) مُنكِرٌ بوقوعِ الاحتِجاج على ذلكَ الوَجْهِ منهم، بل بصِحّتِهِ على أصلِهم(٩)؟! ومعَ ذلكَ كيفَ يَقصِدُ الجوابَ عنه؟!

---

(١) أي: الإمام الرازي، وانظر: «محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين» (ص: ٦١).

(٢) في النُّسَخ: «به»، وأصلحتُها من «تلخيص المحصَّل».

(٣) «تلخيص المحصَّل» للنصير الطوسي (ص: ٨٦).

(٤) على حاشية (أ) و(ج): «شرح التجريد»، وكتب على الحاشية أيضاً محاذياً آخرَ النقل: «شرح أصفهاني». يعني: أنّ الذي وَهَمَ في ذلك هو العلامة شمس الدين الأصفهاني في «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» (١/ ٢٢٥).

(٥) على حاشية (ج): «نصير الطوسيّ».

(٦) «تجريد العقائد» للطوسيّ (١/ ٢٢٩) مع «شرحه» للأصفهاني.

(٧) في (ب) و(ع): «المذكور»، والمعنى واحد.

(٨) يعني: النصير الطوسيّ صاحب «التجريد».

(٩) أي: هو ـ يعني: الطوسيّ ـ يُنكِرُ احتجاجَهم بالدليل المذكور، بل يُنكِرُ صِحّةَ هذا الاستدلال على أصولهم.

وعندي الصَّوابُ في تَقْريرِ الاستِدلالِ أنْ يُقالَ: إنّ الموجودَ والمَعْدومَ ليسا في طَـرَفَي النَّقيض، بل بينَهما واسِطةٌ[١]، وإلّا ـ أي: وإنْ لم يكنْ بينَهما واسِطةٌ، بل كانَ في طَـرَفَي النَّقيضِ[٢] ـ يَلزَمُ خِلافُ المَفْروض، واللازمُ باطِل، وكذا المَلْزوم.

وتقريرُ المُلازَمةِ: أنه حينَئذٍ ـ أي[٣]: على تقديرِ عَدَم الواسِطةِ بينَ الموجودِ والمعدوم ـ فنقولُ: إنّ الوجودَ ليسَ بموجودٍ ولا مَعْدوم، إلى آخِرِ ما ذُكِرَ فيما تَقدَّم[٤].

وأُجيبَ عنِ الدَّليلِ المذكورِ باختيارِ كُلٍّ مِن شِقَّي التَّرْديد:

أمّا باختيارِ الأوّلِ فبأنْ يُقالَ: الوجودُ مَوْجودٌ، ووجودُه نفسُه؛ فإنّ كُلَّ مفهومٍ مُغايِـرٍ للوجودِ فإنّه إنّما يكونُ موجوداً بأمرٍ زائدٍ يَنضَمُّ إليه، وأمّا الوجودُ فهو موجودٌ بنفسِه، لا بأمرٍ زائدٍ عليه يَنضَمُّ إليه، وأمّا امتيازُه[٥] عمّا عَداهُ بقَيْدٍ[٦] سَلْبيٍّ ـ وهو أنّ وجودَه ليسَ زائداً على ذاتِهِ أصلاً، فلا يَتَسلسَل.

ويَرِدُ عليه[٧]: أنّ مُرادَ المُستَدِلِّ مِنَ الموجود: مَعْناهُ المُتعارَف، وهو ما يقومُ به الوجودُ، فلا مجالَ للجَوابِ بالوَجْهِ المذكورِ على اختيارِ الشِّقِّ الأوّل.

وأيضاً المُرادُ مِنَ الموجودِ: الموجودُ في الخارج، ولو كانَ الوجودُ مَوْجوداً

---

(١) سقط منْ (أ) و(ج): «بل بينهما واسطة».

(٢) الجملة المعترضة سقطت من (أ) و(ج).

(٣) سقط من (ب) و(ع): «أي».

(٤) أي: في تقرير المتأخرين لدليل القائلين بالحال، وقد سبق قبل صفحات.

(٥) في (أ) و(ج): «فإنّ كلَّ مفهوم مغاير للوجود، فإنه إنما يكون موجوداً بأمر زائد عليه، وامتيازه».

(٦) كذا في جميع النُّسخ، وحقُّه أن يُقال: «فبقيد»، فإنه جواب «أما»، والمُصنِّف يتساهل فيه كثيراً.

(٧) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «حسن جلبي. منه». وانظر: «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ٤).

في الخارجِ لَمَا صَحَّ قيامُه بالماهِيّـة مِن حيثُ هي؛ ضرورةَ أنّ قيامَ الصِّفةِ الموجودةِ مَشروطةٌ بوجودِهِ ومَوصوفه[١].

وأمّا الجوابُ باختيارِ الثّاني فبأنْ يُقالَ: الوجودُ مَعْدومٌ، وإنّما يَمتَنِعُ اتِّصافُ الشيءِ بنقيضِه[٢] بهُوَ هو؛ بأنْ يُقالَ مَثَلاً: الوجودُ عَدَمٌ، أو الموجودُ[٣] مَعْدوم. أمّا اتِّصافُه بنَقيضِهِ بالنِّسْبةِ والاشتِقاقِ فلا يَمتَنِعُ، فإنّ كلَّ صِفةٍ قائمةٍ بشيءٍ فَرْدٌ مِن أفرادِ نَقيضِه، كالسَّوادِ القائم بالجسم، فإنّه لا جِسْم، معَ اتِّصافِ الجسم به، فيَصدُقُ أنّ الجِسْمَ ذو لا جِسْمٍ، ولا بُعْدَ في أنْ يَصدُقَ أيضاً: الوجودُ ذو لا وجود.

وفيه أنّ أصْلَ الجوابِ صحيحٌ، إلّا أنّ تَقْريرَهُ على الوَجْهِ المذكورِ خارجٌ عن نَهْجِ الصَّواب، وذلكَ أنّ المَحْمولَ: إذا كانَ مُشتَقّاً أو في حُكمِهِ يجوزُ أنْ يَصدُقَ على غيرِه وإنْ كانَ نَقيضاً له، كمفهوم الكُلِّيِّ، فإنّه يَصدُقُ على مفهوم الجُزْئِيِّ الذي هو نَقيضُه. وإذا لم يَكُنْ مُشتَقّاً ولا في حُكمِهِ لا يُمكِنُ صِدْقُه على غيرِه وإنْ لم يكُنْ نَقيضاً له، كمَفهوم الحركة، فإنّه لا يَصدُقُ على الوجود، كما لا يَصدُقُ عليه[٤] مفهومُ العَدَم. هذا في الصِّدْقِ بطريقِ المُواطأةِ وبأنْ يُحمَلَ أحدُهما على الآخرِ بهُوَ هو.

---

(١) في (أ): «بوجود موصوف»، وفي (ع): «بوجود موصوفة». والمُثبَتُ هو الصواب.
يعني: إن كانت الصفةُ موجودةً في الخارج وَجَبَ أن يكون الموصوفُ بها موجوداً في الخارج أيضاً، فأما إن لم يكن الموصوفُ موجوداً في الخارج، فإنما يصحُّ وَصْفُه حينئذٍ بصفةٍ غير موجودة في الخارج، كالأمور الاعتبارية، ويَمتَنِعُ وَصْفُه حينئذ بصفةٍ موجودة.
والماهيّة من حيثُ هيَ تُوصَفُ بالوجود، وليست الماهيّةُ من حيثُ هي موجودةً في الخارج، فوجب إذن أن لا يكون الوجودُ موجوداً في الخارج.

(٢) سقط من (ب) و(ع): «بنقيضه»، ولا بُدَّ من إثباتها.

(٣) في (أ): «الوجود»، وهو خطأ.

(٤) كذا في جميع النُّسخ، ولعل الصواب: «على».

فالعِبْرةُ في هـذا النَّوع مِـنَ الصِّدْق لِكَـوْنِ المَحْمولِ مُشْـتَقّاً حقيقـةً أو حُكْماً، ولا تأثيـرَ[1] فيـه لكَـوْنِ أحدِهمـا نَقيضاً للآخـر، كما هو الظاهِـرُ مِن تَقْريـرِ الجوابِ على الوَجْـهِ المذكور.

وأمّا في الصِّدْقِ بطريقِ الاشتِقاقِ فالأمرُ على عكسِ هذا، فإنّه حينَئذٍ لا بُدَّ أنْ لا يكونَ المَحْمولُ مُشتَقّاً ولا في حُكمِه.

وأيضاً لا وَجْهَ لِقياسِ قولِنا: الوجودُ ذو عَدَمٍ، على قولنا: الجِسمُ ذو لا جِسمٍ؛ لقيام الفَرْقِ بينَهما؛ فإنّ مَعْنى القولِ الثّاني: أنّ الجسمَ ذو شيءٍ لا جِسْمٍ، وليسَ مَعْنى الأوّل: الوجودُ ذو شيءٍ هو عَدَم.

وتوضيحُ ذلك: أنّ الجِسْمَ يتَّصِفُ بالسَّوادِ الذي يَصدُقُ عليه الـ «لاجِسْم»، ولا يَلزَمُ مِن ذلكَ اتِّصافُ الجسمِ بما يتَّصِفُ به السَّوادُ ويَصدُقُ عليه، بخِلافِ الوجود، فإنهُ يتَّصِفُ بالعَدَم نفسِه على تَقْديرِ كونِهِ مَعْدوماً، لا بما يتَّصِفَ به العَدَمُ ويَصدُقُ عليه، وذلك لأنّ «الوجودَ» في قولِنا: «الوجودُ ذو عَدَمٍ» مِثْلُ «الجِسمِ» في قولِنا: «الجِسْمُ ذو سَوادٍ»، وليسَ مَعْناهُ: أنه ذو شيءٍ يَصدُقُ على ذلكَ الشيءِ العَدَمُ؛ ليكونَ على وِزانِ قَولنا: «الجِسْمُ ذو لا جِسْمٍ»، فيَلزَمَ فيه اتِّصافُ الوُجودِ بالعَدَمِ، كما يَلزَمُ في قولِنا: «الجِسْمُ ذو سَوادٍ» اتِّصافُ الجِسْم بالسَّواد.

وإنّما قُلْنا: إنّ أصلَ الجوابِ صحيحٌ؛ لأنّ المُمتَنِعَ اتِّصافُ الشيءِ بالنَّقيضَيْنِ[2]، لا اتِّصافُ أحدِهما بالآخر.

---

(١) في (ب): «ولا عبرة».

(٢) في (أ) و(ج): «بالنقيض»، وهو خطأ.

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ فسادُ الجوابِ الذي أشارَ إليه الفاضلُ الطُّوسيُّ[١] في «التَّجْريد» بقولِهِ: «والوجودُ لا تَرِدُ عليه القِسْمة»[٢].

وتقريرُها[٣]: بأنّ «التَّرْديدَ في المُنفَصِلةِ[٤] ذاتِ الأجزاءِ الثلاثةِ[٥] الواقِعَ في الاستِدلالِ ممّا لا يَصِحُّ عندَ العَقْلِ ولا يَقبَلُه أصلاً، وذلك لأنّ تلكَ الأجزاءَ ليسَ لها مَعانٍ مُحصَّلةٌ مَعْقولة، بل مُجرَّدُ عِباراتٍ ليسَ لها مفهوماتٌ ثابتةٌ في العَقْل.

أمّا الجزءُ الأوَّلُ فلأنّ قولَه: «الوجودُ موجودٌ» يَتَضمَّنُ ثبوتَ الشيءِ لِنَفسِه، وهو ممّا لا يُمكِنُ تَصوُّرُه؛ لأنّ ثبوتَ الشيءِ نِسْبةٌ لا تُعقَلُ إلّا بينَ مُتغايِرَيْن، وإذْ لا تَغايُرَ بينَ الشيءِ ونَفسِهِ امتَنَعَ أنْ تُدرَكَ هناكَ نِسْبةٌ قَطْعاً.

وأمّا الجزءُ الثّاني فلأنّ قولَه: «الوجودُ مَعْدوم» مَعْناهُ: سَلْبُ الوجودِ عن نفسِه ـ لا لِمَا قيلَ: إنّه لو فُسِّرَ العَدَمُ بمعنًى آخرَ صارَ النِّزاعُ بينَ الفريقَيْنِ لَفْظيّاً[٦]؛ لِمَا وقَفتَ فيما تَقدَّمَ على فسادِه، بل لأنّ مُوجَبَ تَمْشيةِ الاستِدلالِ ذلكَ على ما وقَفْتَ عليه أيضاً ـ وسَلْبُ الوُجودِ عن نفسِهِ مما لا يُمكِنُ تَصوُّرُه؛ لأنّ ثبوتَه لنفسِهِ إذا لم

(١) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دَخَلٌ للفاضل الطوسيّ. منه».

(٢) «تجريد العقائد» للطوسيّ (١/ ٢٢٩) مع «شرحه» للأصفهاني.

(٣) كذا في النُّسَخ، ويصحُّ على تأويل، وإن كان الأَوْلى أن يُقال: «وتقريره»، أي: الجوابُ الذي أشار إليه الطوسيّ.

(٤) في (ب): «بأن المنفصلة الترديد في الترديد المنفصلة»، وفيها اضطراب ظاهر.

(٥) يعني: قولهم: الوجودُ إما موجودٌ أو معدومٌ أو لا موجودٌ ولا معدوم.

(٦) وهذا كلامُ القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٩). والجملةُ المعترضة زيادةٌ من المُصنِّف عليه.

يَكُنْ مُتَصوَّراً امتَنَعَ ورودُ السَّلْبِ عليه، ضَرورةَ أنّ السَّلْبَ فَرْعُ تَصَوُّرِ الإيجاب، وكيفَ لا والسَّلْبُ رَفْعُ[١] النِّسْبةِ الإيجابيّـةِ المُتصوَّرةِ بينَ بينَ؟ فحيثُ لا تُتَصوَّرُ نِسْبةٌ لم يُتَصوَّرْ هناكَ إيجابٌ ولا سَلْب.

وأمّا الجزءُ الثالثُ فلأنّ قولَه: «الوجودُ لا موجودٌ ولا مَعْدومٌ» يَدُلُّ على إثباتِ سَلْبِ الوجودِ للوجود، وإثباتِ سَلْبِ سَلْبِهِ له، وليس شيءٌ منهما بمُتَصوَّر، لأنه إذا لم يُتَصوَّرْ سَلْبُه عن نفسِهِ ـ كما مَرَّ في الجزءِ الثاني ـ لم يُتَصوَّرْ إثباتُ سَلْبِه ولا سَلْبُ سَلْبِه، فَضْلاً عن أنْ يُتَصوَّرَ إثباتُ سَلْبِ سَلْبِه.

فظهَرَ أنّ المُنفَصِلةَ المذكورةَ خارِجةٌ عن القَضِيّـةِ المَعْقولة، فلا يكونُ في الحقيقةِ قَضِيّـةً، حتّى يُتَصوَّرَ صِدْقُها، ويَصِحَّ الاستِدلالُ بها»[٢].

وأمّـا الـرَّدُّ[٣] عليـه بـ«أنّـا لا نُسـلِّمُ أنّ قولَنـا: «الوجـودُ موجـودٌ» يَتَضمَّـنُ ثبـوتَ الشـيءِ لنفسِـه، فإنّ الموضـوعَ في هـذهِ القَضِيّـةِ هـو الوجـودُ، والمَحْمولَ هـو الموجـودُ، بمَعْنـى: ذو وجودٍ، ومفهـومُ «ذي وجودٍ» مُغايِـرٌ لمفهـومِ الوجود، والنِّسْـبةُ التـي هيَ مَـوْرِدُ الإيجابِ[٤] والسَّـلْبِ إنّما هـيَ بينَ الوجـودِ وذي الوجود،

---

(١) سقط من (أ) و(ج): «تصوّر الإيجاب، وكيف لا والسَّلْب رفع».

(٢) هذا التقريرُ لاستدلال الطوسيّ نقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٠)، وتعقَّبه بما سينقلُه المُصنِّف بعده.

(٣) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «علي قوشي. منه». أي: ردُّ عليّ القوشي عليه.

والقوشي: هو علاء الدين (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) في (ع): «والنسبة التي هي مدار الإيجاب»، وفي (ج): «والنسبة بين الشيء هو هو، إذ الإيجاب»، وفي (أ): «والنسبة بين الشيء لا تكون هو هو، إذ الإيجاب».

وقِسْ على هذا حالَ قولِنا: الوجودُ مَعْدوم»[١]؛ فمَرْدودٌ[٢]، لا بما قيلَ[٣]: «إذا كانَ معنى «الموجودِ»: ذا[٤] الوجود، كما اعتَرَفَ به، فقولُنا: «الوجودُ مَوْجودٌ» يَتَضمَّنُ ثبوتَ الوُجودِ لنفسِهِ اشتِقاقاً»[٥]، لأنه لا يَعتَرِفُ بأنّ مَعْنى «ذو وجودٍ»: ما ثبَتَ له الوجود، وإنكارُه[٦] تَضَمُّنَ قولِنا: «الوجودُ مَوْجودٌ» ثبوتَ الشيءِ لنفسِهِ: صَريحٌ فيه.

بل نقولُ: إنّ مَعْناه[٧]: مَنْ له الوجودُ؛ أعمَّ مِنْ أنْ يكونَ بطريقِ الثُّبوتِ له أو بطريقٍ آخَرَ، كما في قولِنا: زيدٌ ذو مال، بل بأنّ مُرادَ المُستَدِلِّ مِنَ «المَوْجودِ» مَعْناهُ المُتعارَفُ ـ لأنّ مَنْ أثبَتَ الواسِطةَ بينَ الموجودِ والمَعْدومِ: إنّما أثبَتَ بينَهما على مَعْناهما المُتعارَفَيْنِ ـ وهو ما يقومُ به الوجود، فلا مجالَ للتَّوْجيهِ المذكورِ مِن طَرَفِهِ قطّ.

وأمّا ما قيلَ[٨]: «مفهومُ «الموجودِ» مُجمَلٌ يَصِحُّ للعَقْلِ تحليلُه إلى ذلكَ المَعْنى

---

(١) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٩).

(٢) قوله: «فمردود» هو جوابُ قوله: «وأما الرَّدُّ عليه» في أول الفقرة. يعني: أنّ الرَّدَّ الذي أورَدَه القوشيُّ على الاستدلال الذي قرَّره الطوسيّ في «التجريد» مردود.

(٣) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «جلال الدِّين الدَّوّانيّ. منه». واقتصر في حاشية (أ) و(ج) على لفظة: «جلال».

(٤) في جميع النُّسخ: «ذو»، ويصحُّ على الحكاية، والمُثبَتُ أَوْلى، وهو ما وقع في «حاشية الدَّوّانيّ».

(٥) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٩).

(٦) في (ب): «وإنكار ما»، وهو خطأ، والصواب: «وإنكاره»، أي: وإنكارُ القوشيّ... إلخ.

(٧) أي: معنى «الموجود».

(٨) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «القائل: جلالُ الدِّينِ الدَّوّانيّ. منه». واقتصر في حاشية (أ) و(ج) على لفظة: «جلال».

في بعضِ الصُّور؛ فلا نُسلِّمُ أنه يَلزَمُ صِحّةُ التَّحْليلِ في جميعِ الصُّوَر، حتّى يَلزَمَ في هذه الصُّورةِ ثبوتُ الشيءِ لنفسِه»[1]، فليسَ بشيءٍ؛ إذْ حينَئذٍ يَنهَدِمُ أساسُ الاستِدلالِ المذكور، كما لا يخفى على مَنْ له أدنى تأمُّل[2].

***

(١) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٩).

(٢) زاد بعدها في (ع): «تمت الرسالة في تحقيق الحال»، وفي (ب): «والحمد لله على الإتمام، ولرسوله أفضل الصلاة والسلام».

رسالة في بيان معنى الجعل وتحقيق أن الماهية مجعولة

تأليف العلامة

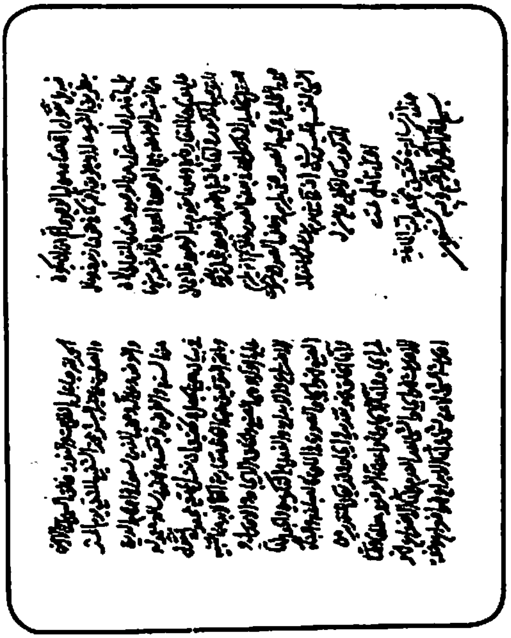
ابن كمال باشا

تطبع محققة على أربع نسخ خطية

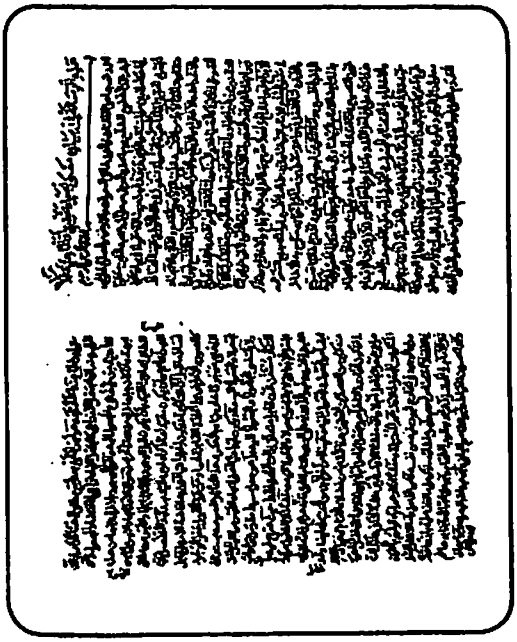
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

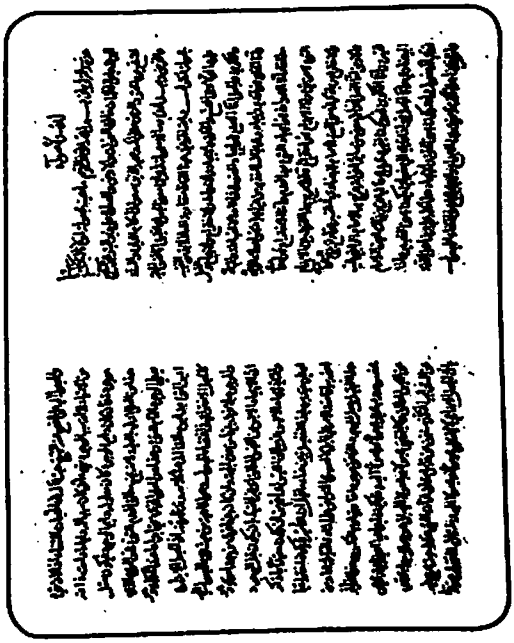
دار اللباب



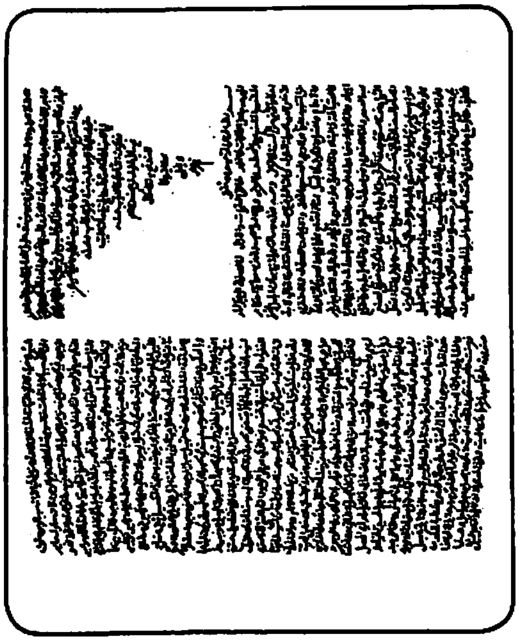
مكتبة جامعة إسطنبول (ج)



مكتبة لا له لي (ل)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة عاطف أفندي (ف)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله العليِّ الأعلى، خلَقَ الإنسان من عَلَقةٍ فسَوّى، فجعلَ منه الزَّوْجَيْن الذَّكَرَ والأُنثى، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خير الورى، سيِّدنا محمَّدٍ النبيِّ المُجتَبى، والرسول المُصطفى، وعلى آله وأصحابه الشُّرَفا، وعن تابعيهم بإحسان في المُبتَدَإ والمُنتَهى.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ عزيزة بين أشباهها، غزيرة في فوائدها، صنَّفها ال[illegible]ة المعقوليّ الكبير، أحمد بن سليمان بن كمالِ الوزير، المتوفى سنة (٩٤٠هـ) رحمه المَوْلى القدير، في مسألة مجعوليّة الماهيّة، وهي مسألة يُنبِئُك عن صعوبتها وصفُ المُصنِّف لها في ثنايا هذه الرسالة: بأنها قد «زلَّتْ فيها أقدامُ الأفهام، وضلَّ في بَوادِي مَباديها عقولُ الفُحول»، ووَصْفُ الإيجيّ لها بأنها «من المداحض».

وقد افتتح المُصنِّف هذه الرسالةَ ببيان معنى الجَعْل والألفاظِ المقاربة له، ثم بيَّن الاختِلافَ في مجعوليّة الماهية والاختِلافَ في معنى المَجْعولية، وعرَضَ أدلة مُنكِري مجعولية الماهية وناقشَها، وختمها بالتعريف بالمشَّائين والرُّواقيِّين من الفلاسفة؛ إيفاءً بما وعد به حيثُ مرَّ ذِكرُهم في أثناء الرسالة.

ويُلاحَظُ أنّ المُصنِّف قد ناقشَ كبار الفلاسفة والمُتكلِّمين في هذه الرسالة،

ابتداءً من ابن سينا، ومروراً بالكاتبيّ والقطب الرازيّ التَّحْتانيّ والعَضُد الإيجيّ وحسن جلبي، وأكثَرَ كعادته من تَعقُّب السَّيِّد الشريف الجرجانيّ والجلال الدَّوّانيّ.

هذا، والرسالة ثابتةُ النِّسْبةِ إلى المُصنِّف جزماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، ومنه تحليتُه للسَّيِّد الشريف الجرجاني بـ «الفاضل الشريف» أو «الشارح الفاضل»، ووصفُه للجلال الدَّوّانيّ بالتَّصَلُّف، وهو ممّا تكرَّر منه في بعض رسائله الأخرى، وقد ذكرها حاجِّي خليفة[1]، وعزاها إلى المُصنِّف.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثانية: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل)، والثالثة: نسخة مكتبة عاطف أفندي ذات الرقم (١٢٨١٦)، ورمزتُ إليها بالحرف (ع)، والرابعة: نسخة مكتبة عاطف أفندي ذات الرقم (١٢٨٠٦)، ورمزتُ إليها بالحرف (ف).

ونظراً إلى أنّ الرِّسالة لا تخلو عن طول، رأيتُ أن أقسمَها إلى مطالب، مُترجِماً لكُلِّ مطلب بعنوان أُثبِتُه بين حاصرتَيْن.

وأما عنوانُها فقد خلت عنه النسخة (ع)، وجاء في (ف) بلفظ: «هذه رسالة في بيان ماهيّة مجعولة، لمولانا ابن كمال باشا»، وليس هو بتركيب عربيّ، وفي (ج): «هذه الرسالة في تحقيق مجعولية الماهية»، وفي (ل): «هذه الرِّسالةُ في بيانِ مَعْنى الجَعْل، وتحقيقِ أنّ الماهيّةَ مَجْعولة»، وهو ما أثبتُّه، لأنه أجمعُها وأقربُها إلى ما ذكره المُصنِّف في طليعة الرسالة.

---

(١) في «كشف الظنون» (١/ ٨٨٨).

وأما تسميتُها عند حاجِّي خليفة بـ «رسالة في الماهية ومجعوليَّتها» فهي تسمية وَصْفيّة لا تُنافي ما أثبتُّ.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله جاعِلِ الظُّلماتِ والنُّورِ خالقِ السَّماواتِ والأرض، والصَّلاةُ على خَيْرِ البَشَرِ مُحمَّدٍ الشَّفيعِ المُشفَّع يومَ المَحشَرِ والعَرْض، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ الذينَ سَعَوْا في أحكامِ الدِّينِ مِنَ السُّنَّةِ والفَرْض.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مَعْمولةٌ في بَيانِ مَعْنى الجَعْل، وتحقيقِ أنَّ نَفْسَ الماهيَّةِ مَجْعولةٌ، فنقولُ وبالله التَّوفيق:

[مُقدِّمة]

هاهنا ألفاظٌ مُتقارِبةُ المعاني، لا بُدَّ مِنَ التَّنبيهِ عليها أوَّلاً، وهي: الصُّنْعُ، والخَلْقُ، والإيجادُ، والإحداثُ، والاختِراعُ، والإبداعُ، والفِعْلُ، والتَّكوينُ، والجَعْل.

أمّا الصُّنْعُ فهو إيجادُ الصُّورةِ في المادّة، كالصِّباغةِ[2] والبِناء.

وأمّا الخَلْقُ فهو تَقْديرٌ وإيجاد، وقد يُقالُ للتَّقْديرِ مِن غيرِ إيجاد.

وأمّا الإيجادُ فهو إعطاءُ الوجودِ مُطلَقاً.

وأمّا الإحداثُ فهو إيجادُ الشيءِ بعدَ العَدَم.

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين»، وفي (ع): «وبه ثقتي».

(٢) في (ع) و(ل): «كالصياغة»، وكلاهما مُحتَمَل.

وأمّا الاختِراعُ فهو إحداثُ الشيءِ لا عن شيء.

وأمّا الإبداعُ فهو اختِراعٌ(١) دَفْعةً.

صَرَّحَ بهذا الفَرْقِ بينَ الإبداع والاختِراع، وبما ذُكِرَ في مَعْنى الصُّنْع: الإمامُ البَيْضاويُّ رحمَه اللهُ في تَفْسيرِ قولِهِ تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١١٧](٢).

وأمّا الفِعْلُ فهو أعمُّ مَعنًى مِن سائرِ إخوانِه، صَرَّحَ به الإمامُ الرّاغبُ(٣) في «تَفْسيره»(٤).

وأمّا التَّكْوينُ فهو ما يكونُ بتَغْييرٍ وتَدْريجٍ غالباً، صَرَّحَ بذلكَ أيضاً الإمامُ البَيْضاويّ(٥).

وأمّا الجَعْلُ فهو إذا تَعدّى إلى مَفعولَيْنِ يكونُ بمَعْنى التَّصْيير(٦)، وإذا تَعدّى إلى مَفعولٍ واحِدٍ يكونُ بمَعْنى الخَلْقِ والإيجاد(٧).

---

(١) زاد في (ع): «الشيء»، وإسقاطُها أَوْلى، لأنّ المراد أنّ الإبداع أخصُّ من الاختراع، فالاختراع: هو إحداث الشيء لا عن شيء، سواء كان دفعةً أو تدريجاً، وأما الإبداع فهو: إحداث الشيء لا عن شيء دفعةً.

(٢) انظر: «أنوار التنزيل» للبيضاوي (١/ ١٠٢).

(٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت ٥٠٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في مسألة الجبر والقدر».

(٤) انظر: «تفسير الراغب» (١/ ١١٩)، وذكر نحوَه في «المفردات» (ص: ٦٤٠).

(٥) انظر: «أنوار التنزيل» للبيضاوي (١/ ١٠٢). ولفظه: «والتكوين: يكون بتغيير وفي زمان غالباً».

(٦) كما في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾ [نوح: ١٦].

(٧) كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ =

هذا كلُّهُ على عُرْفِ أهلِ اللُّغة(١).

وأمّا في عُرْفِ أهلِ الحِكْمةِ فلا فَرْقَ بينَ الإبداع والاختِراع في اقتِضاءِ المَجْعولِ والمَجْعُولِ إليه(٢)، على ما أفصَحَ عنه الشَّيْخُ(٣)، حيثُ قالَ في إلهيّاتِ «الشِّفاء»: «إذا كانَ شيءٌ مِنَ الأشياءِ لذاتِهِ سَبَباً لوجودِ شيءٍ آخرَ، كانَ سَبَباً له دائماً ما دامَتْ ذاتُه موجودةً، فإنْ كانَ دائمَ الوجودِ كانَ مَعْلولُه دائمَ الوجود، فيكونُ مِثْلُ هذا مِنَ العِلَلِ أَوْلى بالعِلِّيَّـة، لأنه يَمنَعُ مُطلَقَ العَدَم للشيء، فهو(٤) الذي يُعْطي الوجودَ التامَّ للشيء. وهذا هو المَعْنى الذي سُمِّيَ إبداعاً عندَ الحُكَماء، وهو أَيْسُ(٥) الشيءِ بعدَ لَيْسٍ(٦) مُطلَقٍ»(٧). إلى هنا كلامُه.

= ﴿ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ [النحل: ٨١]. وانظر: «المفردات» للراغب (ص: ١٩٧).

(١) وفي بعضه خلاف، يُنظَر تفصيله في كتب الفروق والمُفرَدات، كـ «الفروق اللغوية» لأبي هلال العسكري، و«المفردات» للراغب الأصفهاني، و«بصائر ذوي التمييز» للفيروزآبادي، و«الكُلِّيات» للكفويّ، وقد نقل الأخيرُ كلامَ المُصنِّف هذا مُصدِّراً إياه بـ «قال بعضهم».
وعلى كُلٍّ، فما ذكره المُصنِّف رحمه الله تعالى هنا هو اختيارُه.

(٢) المجعول: هو الماهية من حيث هي، والمجعول إليه: هو الموجود، كما سيُصرِّح به المُصنِّف بعد بضعة أسطر.

(٣) يعني: ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨).

(٤) زاد في (ج) و(ف): «الشيء»، وليست (ع) و(ل)، ولا في «الشفاء».

(٥) في «الشفاء»: «تأييس»، والأمر فيه قريب.

(٦) الأيس: هو حالةُ وجود الماهيّة، واللَّيْس: هو حالةُ خُلُوِّها عنِ الوجودِ والعَدَمِ في دَرَجةِ أصالتِها ومَرتَبةِ مَعْروضِيّتِها؛ لِكَوْنِها نَفْياً مَحضاً وسَلْباً بَحْتاً، وهو شأنٌ ذاتيّ للماهية غيرُ مستفاد من الغير، وهو أمرٌ وراء العَدَم، لا العَدَمُ نفسُه. وانظر مزيداً من التفصيل فيهما فيما ذكره المُصنِّف في «رسالته في تحقيق الأيس واللَّيْس»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٧) «الشفاء» لابن سينا، قسم الإلهيات، (ص: ٢٦٦).

وقد ظهَرَ منه أنّ الجَعْلَ الإبداعيَّ كالجَعْلِ الاختِراعيِّ في اقتِضاءِ المَجْعولِ، وهو الماهيَّةُ مِن حيثُ هيَ، والمَجْعولِ إليه، وهو الموجود، بلا فَرْقٍ بينَهما مِن هذه الجِهة، وإنْ كانَ بينَهما فَرْقٌ مِن جِهةٍ أُخرى، وهو أنّ الأوّلَ[١] إيجادُ الأَيْسِ عنِ اللَّيْسِ[٢] المُطلَقِ، أي: غيرِ المُقيَّدِ بأنْ يكونَ قبلَ الوجود، والثانيَ[٣] إيجادُ الأَيْسِ عن مُطلَقِ اللَّيْس[٤]، أي: أعَمَّ مِن أنْ يكونَ مُقيَّداً بما ذُكِرَ أو غيرَ مُقيَّدٍ به.

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ فسادُ ما قيلَ[٥]: «إنّ التأثيرَ قد يكونُ اختِراعيّاً، أعني به: إفاضةَ الأثرِ[٦] على قابِلٍ، كالصُّوَرِ والأَعْراضِ على المادّةِ القابِلةِ لهما، ومِن هذا القَبيلِ[٧] جَعْلُ الموجودِ الذِّهْنيِّ موجوداً خارِجيّاً، وبالعَكْس. وهذا التأثيرُ بخُصوصِهِ يَستَدعي مَجْعولاً ومَجْعولاً إليه.

وقد يكونُ إبداعيّاً، أعني: إيجادَ الأَيْسِ عنِ اللَّيْسِ المُطلَقِ، ولا يَقتَضي[٨] مَجْعولاً ومَجْعولاً إليه، بل هو جَعْلٌ بَسيطٌ مُقدَّسٌ عن شوائِبِ التكثُّرِ مُستَغنٍ عن قابِلٍ مُتعلِّقٌ بذاتِ الشيءِ فقط»[٩]، حيثُ صُرِّحَ فيه بأنّ الجَعْلَ الإبداعيَّ لا يَقتَضي مَجْعولاً ومَجْعولاً إليه.

---

(١) وهو الإبداع أو الجعلُ الإبداعيّ.

(٢) في (ل) و(ف): «الأيس»، وهو خطأ، والمُثبَت من (ع) ونسخة على حاشية (ل).

(٣) وهو الاختراع أو الجعلُ الاختراعيّ.

(٤) في (ل) و(ف): «الأيس»، وهو خطأ، والمُثبَت من (ع) ونسخة على حاشية (ل).

(٥) على حاشية (ل): «جلال». يعني: العلامة الدَّوّانيّ.

(٦) في (ف) و(ل): «الأمر».

(٧) أي: التأثير الاختراعيّ.

(٨) في (ع): «ولا يَستَدعي».

(٩) «حاشية الدَّوّانيّ» على «شرح التجريد» للقوشي (ص: ٧٥).

ومَنشَؤُه[1] الغُفولُ عن قولِ الشَّيْخِ في تَفْسيره[2]: «فهو الذي يُعْطي الوجودَ التامَّ للشيء»، فإنّه صَريحٌ في أنه لا بُدَّ فيه أيضاً مِن مَجْعولٍ ومَجْعولٍ إليه.

وهاهنا أمرٌ آخرُ لا بُدَّ مِن التَّنبيهِ له أيضاً، وقد غَفَلَ عنه كثيرٌ مِنَ المُتصدِّينَ لتحقيقِ هذا المقام، مِن فُضَلاءِ الأنام، وهو: أنّ الخِلافَ في أنّ كونَ الذّاتِ ذاتاً هل هو بجَعْلِ الجاعِلِ أم لا؟ غيرُ الخِلافِ في أنّ نَفْسَ الماهيّةِ هل هيَ بجَعْلِ الجاعِلِ أم لا؟ وأنّ مَنشَأَ الأوّلِ غيرُ مَنشَإِ الثاني، وذلكَ أنّ المُنكِرينَ للجَعْلِ في الأوّلِ هم المُعتَزِلة، ومَنشَأُ إنكارِهم إيّاهُ قولُهم بأنّ للمُمكِنِ وراءَ الوُجودِ في الخارجِ ثبوتٌ فيه مِن نفسِهِ لا مِنَ الفاعِلِ، وأمّا الإنكارُ للجَعْلِ في الثاني فلا اختِصاصَ له بهم، وليسَ مَنشَؤُه ما ذُكِرَ، على ما تَقِفُ عليه بإذنِ الله تعالى.

قالَ الإمامُ في «المُحصَّل»: «زعَمَ أبو يَعْقوبَ الشَّحّامُ[3]، وأبو عليٍّ الجُبّائيُّ[4]، وابنُه أبو هاشم[5]،..

---

(١) في (ع) و(ل): «ومنشأ ذلك»، والمعنى واحد.

(٢) أي: قول ابن سينا في تفسير الجعل الإبداعيّ، وقد سبق نَقْلُ كلامه قريباً.

(٣) هو العلامة المُتكلِّم يوسف بن عبيد الله البصريّ المعتزلي (ت ٢٨٠) تقريباً، صاحبُ أبي الهذيل العلّاف وأستاذُ أبي علي الجُبّائيّ، انتهت إليه رئاسةُ المعتزلة في زمانه، وله مُصنَّفات. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٨٠ ـ ٢٨١)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠/ ٥٥٢ ـ ٥٥٣).

(٤) هو العلامةُ المفسِّر المُتكلِّم محمَّد بن عبد الوهاب البصري (٢٣٥ ـ ٣٠٣)، شيخُ المعتزلة في زمانه، كان متوسِّعاً في العلم سيّال الذِّهن، وله مُصنَّفات كثيرة. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٨٧ ـ ٢٩٦)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤/ ١٨٤ ـ ١٨٥).

(٥) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبّائيّ (ت ٣٢١)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق مقال القائلين بالحال».

وأبو الحُسَينِ الخيّاطُ[١]، وأبو القاسِمِ البَلْخيُّ[٢]، وأبو عبدِ الله البَصْريُّ[٣]، وأبو إسحاقَ بنُ عيّاشٍ[٤]، والقاضي عبدُ الجبّارِ بنُ أحمدَ[٥]، وتلامِذَتُه: أنّ المَعْدوماتِ المُمكِنَةَ قبلَ دُخولِها في الوجودِ ذواتٌ وأعيانٌ وحَقائقُ، وأنّ تأثيرَ الفاعِلِ ليسَ في جَعْلِها ذواتاً، بل في جَعْلِ تلكَ الذواتِ مَوْجودةً»[٦].

---

(١) في (ج): «وأبو الحسين والخياط»، وفي (ف): «وأبو الحسن الخياط»، وكلاهما خطأ.
وهو العلامة المُتكلِّم النظّار عبد الرحيم بن محمد بن عثمان البغداديّ المعتزليّ (ت ٣٠٠) تقريباً، شيخ المعتزلة ببغداد، وأستاذ أبي القاسم البلخي، كان من بحور العِلم، وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقاويلهم، وله مُصنَّفات. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٩٦ ـ ٢٩٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤/ ٢٢٠).

(٢) هو العلامة أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكَعْبيّ الخراساني (٢٧٣ ـ ٣٢٧ أو ٣٢٩)، رأس المعتزلة في زمانه، وفيهم طائفة تُنسَب إليه تُسمّى الكعبية، وله مُصنَّفات، منها «مقالات الإسلاميين» و«قبول الأخبار»، وكانت بينه وبين المُحدِّثين عداوة. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٩٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤/ ٣١٣) و(١٥/ ٢٥٥)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٦٥).

(٣) هو العلامة الفقيه المُتكلِّم الحسين بن عليّ البصريّ المعتزليّ (ت ٣٦٩)، كان من بحور العلم، وانتهت إليه رئاسة المعتزلة في زمانه، انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٣٢٥ـ ٣٢٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٤) العلامة الزاهد، أستاذ القاضي عبد الجبار، وله مُصنَّفات. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٣٢٨).

(٥) الإمام المُتكلِّم الأصوليّ أبو الحسن الهمَذاني (ت ٤١٥)، انتهت إليه رئاسةُ المعتزلة في عصره، حتى صار شيخَها وعالِمَها غيرَ مُدافَع، وصار الاعتمادُ على كتبه ومسائله، وإذا أُطلِقَ «قاضي القضاة» عندهم فهو المراد، له تصانيف كثيرة، منها «شرح الأصول الخمسة» و«تثبيت دلائل النبوّة». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥)، و«طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (ص: ١١٢).

(٦) «محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلِّمين» للإمام الرازي (ص: ٥٩).

وقالَ المُحقِّقُ الطُّوسيُّ[١] في «تَلْخيصِ» الكِتابِ المذكور: «والقائلونَ بأنّ الماهيّـةَ غيرُ مَجْعولةٍ لم يقولوا بأنها غيرُ مُبدَعة[٢]، بل قالوا: إذا فُرِضَتْ ماهيّـةٌ فكونُها تلكَ الماهيّـةَ لا يكونُ بجَعْلِ الجاعِلِ، وهذه ضَرورةٌ تَلحَقُها بعدَ فَرْضِها تلكَ الماهيّة[٣]. وقولُ المَعتزِلة: «إنّ تأثيرَ الفاعِلِ ليسَ في جَعْلِ الذواتِ ذَواتاً»، ليسَ هكذا، لأنهم يَجعَلونَ الذواتِ المَعْدومةَ ثابتةً في الأزلِ مِن غيرِ تأثيرِ فاعِلٍ»[٤]. انتهى كلامُه.

وهذا صَريحٌ فيما ذَكَرْناهُ مِنَ الفَرْقِ بينَ المسألتَيْن.

ومِنَ الغافِلينَ عن هذا الفَرْقِ: الفاضِلُ عَضُدُ الدِّين[٥]، والفاضِلُ[٦] الشَّريفُ[٧]، حيثُ قالا في «المَواقِفِ» و«شَرْحِه»: «(وإنّ عاقِلاً لم يَقُلْ بأنّ الماهيّةَ المُمكِنةَ مُستَغنيةٌ في تَقرُّرِها) وثبوتِها (في الخارِجِ عنِ الفاعِلِ) المُوجِد[٨]، كما يَتَبادَرُ إليه الوَهْمُ مِن

---

(١) نصير الدين، أبو جعفر محمد بن محمد (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، العلامة المُتكلِّم الفيلسوف.

(٢) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «والاعتِرافُ بالمُبدَعةِ [كذا، والصواب: بالمُبدَعيّة] يَستَلزِمُ الاعتِرافَ بالمَجْعُوليّة. منه».

(٣) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وعُروضُ هذهِ الحالةِ ولُحوقُها بعدَ فَرْضِ الماهيّـةِ تلكَ الماهيّـةَ لا يُوجِبُ المُبدَعيّة. منه». وهنا أيضاً في (ج) و(ل): «المُبدَعة»، وهو خطأ، وورد على الصواب في (ف).

(٤) «تلخيص المُحصَّل» للنَّصير الطوسيّ (ص: ٨٤).

(٥) الإيجيّ، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦)، الإمام المُتكلِّم النَّظّار.

(٦) زاد في (ع): «الشارح»، وهو صحيح المعنى، لأنّ الإمام عضد الدين الإيجيَّ صنَّف «المواقف»، وشرحه الشريف الجرجانيّ، ولكنَّ المُصنِّف يُعبِّر بـ«الفاضل الشريف» أو «الشارح الفاضل»، فما في (ف) و(ل) أصحّ.

(٧) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (٧٤٠ـ٨١٦)، الإمام المُحقِّق المُتكلِّم النَّظّار.

(٨) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أي: لم يَصدُرْ مِن العُقَلاءِ هذا القَوْلُ الذي يَتَبادَرُ مِن قولِهم: «الماهيّـةُ غير مَجْعولة»، إلّا ما يُنسَبُ إلى المُعتزِلة، فوَجَبَ حَمْلُ قولِهم: =

قولهم: إنّ الماهيّـةَ غيرُ مَجْعولة، (إلّا ما يُنسَبُ إلى المُعتَزِلةِ) مِن أنّ المَعْدوماتِ المُمكِنةَ ذواتٌ مُتقرِّرةٌ ثابتةٌ في أنفُسِها مِن غيرِ تأثيرٍ للفاعلِ فيها، وإنّما تأثيرُه في اتِّصافِها بالوجود»[1].

وقالا في مَقصِدِ أنّ المَعْدومَ شيءٌ أم لا: «(ومنها ـ أي: مِنَ الشُّبَهِ التي تمسَّكوا بها في قولِـهم بثُبوتِ المَعْدوم[2] ـ ما سنُورِدُها في مسألةِ أنّ الماهيّاتِ مَجْعولةٌ أم لا؟) وهيَ أنْ يُقالَ: لو كانتِ الذواتُ غيرَ مُتقرِّرةٍ في أنفُسِها، وكانَتْ بجَعْلِ الجاعِلِ؛ لم تَـكُنِ الإنسانيّةُ مَثَلاً عندَ عَدَمِ جَعْلِ الجاعِلِ إنسانيّةً، وسَلْبُ الشيءِ عن نفسِهِ مُحالٌ، فوَجَبَ أنْ لا تكونَ الذواتُ مُتجدِّدةً، بل ثابتةً مُتقرِّرةً في أنفُسِها. وسيأتيك جوابُها هُناك[3]»[4]. انتهى كلامُه.

وهذا ظاهِرٌ في أنهما[5] غافِلانِ عنِ الفَرْقِ بينَ تَيـنِكَ المسألتَيْن، كيفَ ولَوْلا الغُفولُ عنه لَمَا ذكرا[6] شُبْهةَ المُنكِرينَ للجَعْلِ في إحداهما في الأُخرى، ولَـمَا سَكَتا عن بَيانِ الفَرْقِ بينَهما وإزالةِ الاشتِباه؟!

= «الماهيّـةُ غيرُ مَجْعولة» على ما يُنسَبُ إلى المُعتَزِلة. منه».

(١) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٣٠٠ ـ ٣٠١)، أو (٣/ ٥٠) بحاشيتَيِ السِّيالكوتي وحسن جلبي.

(٢) الجملة المعترضة زيادة توضيحية من المُصنِّف على ما في «المواقف».

(٣) يعني: في بحث الماهية، وسيأتي نقلُ جوابه في هذه الرسالة في بيان أدلة منكري مجعولية الماهية، وهو المبدوء بـ: «أنّـا لا نُسلِّم استحالة...»، وهو في «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢٩٧)، أو (٣/ ٤٠ ـ ٤١) بحاشيتَيه.

(٤) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٧٥)، أو (٢/ ٢١١) بحاشيتَيه.

(٥) على حاشية (ج): «أي: صاحب «المواقف» وشارحه».

(٦) على حاشية (ف) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أي: صاحب «المواقف» و«شرحه». منه».

[مطلب في بيان الاختلاف في مجعوليّة الماهية]

وإذْ قد فَرَغْنا عن تَقْريرِ ما يجبُ تَقْديمُه أمامَ المَرام، فلنَشرَعْ فيما هو المقصودُ مِن تحريرِ الكلام، في هذا المَقام، وهو مِن أُمَّهاتِ مَطالِبِ الحِكْمة.

واعلَمْ أنه لا خِلافَ في أنّ غيرَ ماهيّةِ المُمكِنِ[1] لا يَحتَمِلُ المَجْعوليّة.

وأمّا الماهيّةُ المُمكِنةُ: فمَنْ أنكَرَ زيادةَ الوجودِ على الماهيّةِ لا بُدَّ له مِن القولِ بتَعلُّقِ الجَعْلِ[2] لنَفْسِ الماهيّة، لا بمَعْنى جَعْلِها إيّاها أو غيرَها، بل بمَعْنى جَعْلِها في نَفْسِها، على ما نبَّهتُ عليه فيما سَبَقَ على معنيَيْن: أحدُهما[3]: يَتَعدّى إلى مفعولَيْن، والآخرُ[4]: يَتَعدّى إلى مَفعولٍ واحِد. فالماهيّةُ على الأصلِ المذكورِ[5] تكونُ مَجْعولةً على المَعْنى الثّاني للجَعْل.

وابنُ سِينا، لعَدَم وقوفِهِ على الجَعْلِ بالمَعْنى الثاني، قالَ حينَ سُئِلَ عن هذه المسألةِ، وكانَ يأكلُ المِشْمِشَ: «الجاعِلُ لم يَجعَلِ المِشْمِشَ مِشمِشاً، بلِ المِشْمِشَ مَوجُوداً»[6]، فإنّه لو كانَ واقِفاً على المَعْنى الثاني للجَعْلِ لكانَ حقُّه أنْ لا[7] يَنفِيَ كونَ ماهيّةِ المِشْمِشِ مَجْعولةً بهذا المَعْنى، لأنّ المَعْقولَ كونُها

---

(١) في (ل): «غير الماهية المُمكِنة».

(٢) في (ج): «بتعلق العلة»، وهو خطأ.

(٣) وهو الذي بمعنى التصيير.

(٤) وهو الذي بمعنى الخلق والإيجاد.

(٥) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أي: على إنكارِ زيادةِ الوجود. منه».

(٦) نقله عنه القوشي في «شرح التجريد» (ص: ٧٥).

(٧) سقط من (ل) و(ع) و(ف): «لا»، وأثبتُّها من (ج)، ويُؤيِّدُ إثباتَها ما يُفهَمُ من تعليق المُصنِّف التالي مِن أنّ جوابَ ابن سينا كان بعَدَم النفي، والله أعلم.

مَجْعولـةً بهـذا المَعْنـى، لا كونُهـا مَجْعولـةً بالمعنى الذي ذكَـرَه[1].

وإذا كانَ مُتعلَّقُ الجَعْلِ نفسَ الماهيّـةِ يكونُ المَنفيُّ عندَ عَدَمِهِ نفسَها، لا وَصْفاً مِن أوصافِها، ولا بُعْدَ في ذلك، فإنّ العَدَمَ يَجوزُ تعلُّقُه بكلِّ شيء.

فإنْ قُلتَ: أليسَ العَدَمُ رَفْعَ الشيء؟.

قلتُ: نعم، إلّا أنه لا يَلزَمُ أنْ يكونَ رَفْعُه عن آخَرَ، فإنّ الوجودَ كما لا يَلزَمُ أنْ يكونَ ثبوتَ شيءٍ لآخَرَ، كذلكَ العَدَمُ لا يَلزَمُ أنْ يكونَ رَفْعَ شيءٍ عن آخَر.

ومِن هاهنا اتَّضَحَ أنّ ما ذكَرَه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح التَّجْريد»[2] بقولِهِ: «واعلَمْ أنّ القائلَ بكونِ الوجودِ عَيْنَ الماهيّـةِ[3] كما لا يُمكِنُه القولُ بكونِ المَعْدومِ شيئاً؛ لاستِلزامِهِ اجتِماعَ النَّقيضَيْن، فإنّ الماهيّـةَ إذا تَقرَّرَت في العَدَمِ فقد تَقرَّرَ فيه وجودُها الذي هو عَيْنُها، فيَلزَمُ أنْ تكونَ مَعْدومةً

---

(١) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يجوزُ أنْ يكونَ جوابُهُ بهذا ـ أي: بعَدَمِ النَّفي ـ بناءً على عَدَمِ إنكارِ زيادةِ الوجود. منه».

هذا، وقد يُجابُ عن ابن سينا بما ذكره العلامة جلال الدين الدَّوّانيّ في «حاشيته» على «شرح التجريد» للقوشي (ص: ٧٥)، حيثُ قال: «لا يلزم من عَدَم جَعْل المشمش مشمشاً عَدَمُ جَعْل المشمش، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَٰتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، ولعلّه نفى الجعل الأول وعبَّر عن الجعل الثاني بلازمه [وهو الوجود]، لا أنه لم يُفرِّق بين الجعلَيْن».

(٢) وهو «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد» للعلامة شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩)، وللشريف الجرجاني عليه «حاشية عظيمة اشتهرت بين علماء الرُّوم بـ «حاشية التجريد»، والتزَموا تدريسَه، بتَعْيين بعض السَّلاطين الماضية، ولذلك كَثُرت عليه الحواشي والتعليقات»، كما في «كشف الظنون» (١/ ٣٤٧).

(٣) سقط من (ج): «بقوله: واعلم أن القائل بكون الوجود عين الماهية».

ومَوْجودةً معاً، كما ذكَرَه الشارحُ[١]، كذلكَ لا يُمكِنُه القولُ بأنّ ماهيَـةً مِنَ الماهيّاتِ مَعْدومةٌ؛ لاستِلزامِهِ ارتِفاعَ الشيءِ عن نفسِه»[٢]، مَنْظورٌ فيه[٣].

ومَنْ قالَ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّـةِ فله مَجالُ الخِلافِ في مَجعُوليَّـتِها باعتِبارِ نفسِها؛ مُركَّبةً كانتْ أو بَسيطة.

فإنْ قُلـتَ: أليسَ مَجعُوليّـةُ الماهيّـةِ المُركَّبـةِ بجَعْلِ البَسـائطِ إيّاهـا، فتكونُ مَجعُوليَّـتُها بالجَعْـلِ الأوّلِ دونَ الثانـي، والكلامُ فـي المَجْعُوليّـةِ بالجَعْلِ الثاني؟

قلتُ: نعم، مَجعُوليّةُ الماهيّـةِ المُركَّبة، كالسَّريرِ مَثلاً، إنّما تكونُ بجَعْلِ البَسائطِ إيّاها، أي: بأنْ تكونَ قِطَعُ الخشَبِ سَريراً، لكنَّ ذلكَ الجَعْلَ مِن قَبيلِ الجَعْلِ الثاني[٤]؛ نَظَراً إلى نَفسِ الماهيّـةِ المُركَّبة، وإنْ كانَ مِن قَبيلِ الجَعْلِ الأوّلِ[٥]؛ نَظَراً إلى بَسائطِها. فافهَمْ هذا، فإنّه مِن أسرارِ هذا المَقام.

وبانكِشافِهِ اتَّضَحَ أنّ صَيْرورةَ الشيءِ حَقيقةً مِن الحقائقِ بعدَما لم يَكُنْ غيرُ مُستَحيلة، بل واقِعةٌ إذا كانت مُركَّبةً، فإنّ شأنَ الحقائقِ المُركَّبةِ أنْ تَصِيرَ بسائطُها إيّاها بعدَما لم تكُنْ.

وظهَـرَ أنّ صاحِـبَ «المُحاكَمـات»[٦] أخطـأ حيـثُ قـالَ فـي بَيـانِ مَعْنـى قولِ

---

(١) يعني: الشمس الأصفهاني.

(٢) «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢٥/ ب).

(٣) قوله: «منظور فيه» هو خبر «أنّ» الواردة في أول الفقرة في قوله: «ومن هاهنا اتضح أنّ ما ذكره...».

(٤) وهو التصيير، وهو الذي يتعدّى إلى مفعولين.

(٥) وهو الخلق والإيجاد، وهو الذي يتعدّى إلى مفعول واحد.

(٦) وهو العلامة قطب الدين الرازيّ المعروف بالتَّحْتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

الشَّيْخ(١): «النَّمَطُ الأوَّلُ في تَجَوهُرِ الأجسام»: «لا يجوزُ أنْ يُؤخَذَ الجوهَرُ بمعنى الحقيقةِ، والتَّجَوهُرُ على الحقيقة، أعني: الصَّيْرورة(٢)، لأنّ صَيْرورةَ الشيءِ حَقيقةً بعدَما لم يَكُنْ مُحالٌ»(٣).

وأصابَ الكاتِبيُّ(٤) حيثُ قالَ في «شرحِهِ للمُلخَّص»(٥): «بل المُرادُ منه ـ أي: مِن تَجَوهُرِ الأجسام ـ المَعْنى الثاني، وهو تَحقُّقُ حَقيقةِ الجِسم وتَكَوُّنُ ماهيّتِه، وذلكَ لأنّ الجِسْمَ ماهيّةٌ مُركَّبةٌ مِنَ الأجزاءِ التي لا تَتَجزَّأُ عندَ المُتكلِّمين، ومِنَ الهَيُولى والصُّورةِ عندَ الحُكَماء، وكُلُّ ماهيّةٍ مُركَّبةٍ فإنّما تَتَحقَّقُ وتُوجَدُ عندَ اجتماعِ جميعِ أجزائِها». انتَهى كلامُه.

ولم يُرِدْ بالوجودِ ـ في قولِهِ: «وتُوجَد» ـ الكَوْنَ في الخارجِ أو في الذِّهْنِ، بل صَيْرورةَ البَسائطِ الحقيقةَ(٦) المُركَّبة.

وبِما قرَّرْناهُ اتَّضَحَ أنّ الماهيّاتِ المركَّبةَ(٧) لا تَصلُحُ أنْ يُختَلَفَ في مَجعُوليّتِها باعتبارِ أنفُسِها، ولذلكَ أخرَجَها الإمامُ في «المُلخَّصِ» عن مَحَلِّ

---

(١) يعني: ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ١١) مع «شرح النَّصير الطوسيّ».

(٢) في (ف) و(ل): «الصورة».

(٣) «المحاكمات» بين شرحَي الإشارات لقطب الدين الرازي (٢/ ١١).

(٤) نجم الدين القزوينيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهنيّ».

(٥) واسمه «المُنَصَّص في شرح المُلخَّص»، شرح فيه «المُلخَّص» في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين الرازي.

(٦) في (ع): «الحقيقية»، وهو تصحيف.

(٧) سقط من (ع): «وبما قرَّرناه اتضح أن الماهيات المركبة».

الخِلاف[١]، ووافَقَه الكاتبيُّ في «شرحِهِ» له، على ما يأتي تَفصيلُه بإذنِ الله تعالى.

ومَنْ لم يَتَنبَّه لهذا ـ كصاحبِ «المواقِفِ» والفاضِلِ الشَّريفِ ـ أدرَجَها في مَحلِّ الخِلافِ، فقال: «(الماهيّاتُ) المُمكِنة: (هل هي مَجْعولةٌ) بجَعْلِ الجاعِلِ (أم لا؟ ففيه مَذاهِبُ ثلاثة: الأوَّلُ: أنها غيرُ مَجْعولةٍ مُطلَقاً)، أي: سواءٌ كانتْ بسيطةً أو مُركَّبة. (الثاني: أنها مَجْعولةٌ مُطلَقاً. الثالثُ: المُركَّبةُ مَجْعولةٌ، بخِلافِ البَسيطة)»[٢].

ثمَّ إنَّ مُرادَ صاحِبِ «المواقِفِ» مِن قولِهِ: «مُطلَقاً» في تَقْريرِ المَذهَبِ الثاني: ما هو المُرادُ منه في تَقْريرِ المَذهَبِ الأوَّل، وقد أفصَحَ عن ذلكَ عندَ تحريرِهِ المسألةَ[٣] على زَعْمِه، وهذا ممّا لا يَنبَغي أنْ يَشتَبِهَ على مَنْ له أدنى تمييز.

فالشارحُ الفاضِلُ لم يُصِبْ في تَفْسيرِهِ بقولِهِ: «أي: في الجُمْلة»[٤]، لأنه تَعسُّفٌ في صَرْفِ الكلام عن مَعْناهُ إلى ما لا يَرتَضيهِ صاحبُه، وإنّما وقَعَ فيما وقَعَ لأنه زعَمَ أنّ الدّليلَ الذي ذُكِرَ في بيانِ المَذهَبِ الثاني لا يَفِي بعُمومِ[٥] الدَّعْوى. ولم يَدْرِ أنّ هذا المَحْذورَ ـ على تَقْديرِ لُزومِهِ حينَئذٍ، أي: على تَقْديرِ إجراءِ الكلامِ المذكورِ على ظاهِرِه ـ أسهَلُ مما ارتكَبَه.

وإنّما قُلْنا: «على تَقْديرِ لُزومِهِ» لأنه غيرُ مُسلَّم، فإنّه قالَ في تَقْريرِ الاستِدلالِ

(١) وكذا فعل في «المباحث المشرقية» (١/ ١٤٣) حيثُ قال: «في أنّ البسائط هل تكون مجعولةً أم لا؟»، فقيَّد المسألة بالبسائط، ثم ذكر الخلاف.

(٢) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٩٦ ـ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٠ ـ ٤٣) بحاشيتَيه.

(٣) انظر: «المواقف» (١/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩)، أو (٣/ ٤٥ ـ ٥٣) بحاشيتَيه. وسيَنقُلُه المُصنِّف في أواخر هذه الرسالة.

(٤) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٩٧)، أو (٣/ ٤١ ـ ٤٢) بحاشيتَيه.

(٥) في (ج) و(ف) و(ل): «العموم».

على المَذهَبِ المذكور: «إذ لو لم تكنِ الماهيّةُ مَجعُولةً ارتَفَعَ المَجْعوليّةُ مُطلَقاً، لأنَّ ما فُرِضَ كونُه مَجعُولاً مِن وجودٍ أو مَوْصوفيّـةِ الماهيّـةِ به فهو ماهيّةٌ في نفسِه»[1].

ومَعْناه: إذْ لو لم تكنِ الماهيّةُ ـ مِن حيثُ إنها ماهيّةٌ ـ قابِلةً للمَجْعُوليّـة، ارتَفَعَ المَجْعوليّةُ[2] بالكُلّيّة؛ إذْ حينَئذٍ يَلزَمُ أنْ لا تكونَ ماهيّةٌ مِنَ الماهيّاتِ مجعولةً أصْلاً، وعلى تَقْديرِ تحقُّقِ الجَعْلِ ووجودِ المَجْعولِ في الجُمْلةِ لا بُدَّ مِن أنْ تكونَ ماهيّةٌ ما مجعولةً، لأنّ ما فُرِضَ كونُه مجعولاً ـ أيَّ شيءٍ كانَ ـ ماهيّةٌ في نفسِه، فثبَتَ أنَّ الماهيّةَ ـ مِن حيثُ إنها ماهيّةٌ ـ قابِلةٌ للمَجْعوليّة، وهذه الحَيثيّةُ لا تختلفُ بالبَساطةِ والتركيب، فظهَرَ أنّ الماهيّةَ ـ مُركَّبةً كانَتْ أو بسيطةً ـ قابِلةٌ لأنْ يَتعلَّقَ بها الجَعْل.

فانطَبَقَ الدَّليلُ على عُمومِ المُدَّعى[3].

ومَجالُ المُناقَشةِ بأنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ الماهيّةُ ـ مِن حيثُ إنها ماهيّةٌ ـ قابِلةً للمَجْعوليّة، ومعَ ذلكَ لا تكونُ الماهيّةُ البسيطةُ قابِلةً لها؛ لِكَونِ وَصْفِ البَساطةِ

---

(١) هذا استدلال الإيجيّ في «المواقف» (١/ ٢٩٧) أو (٣/ ٤٣) بحاشيتَيه.
وفسّره الشريف الجرجانيُّ بقوله بعده: «والمُقدَّر أنْ لا شيء من الماهيات بمجعولة، فلا تكون حينَئذٍ ماهيّةُ المُمكِن ولا وجودُها ولا اتصافُها بالوجود مجعولةً بجَعْل الجاعل، فيلزم استغناء المُمكِن عن المُؤثِّر، وذلك مما لا يقول به عاقل».
والحاصل: أنّ تقريرَ الاستدلال عنده: لو لم يكن شيءٌ من الماهيات بمجعولة (مقدِّمة كُلّية سالبة)، لارتفعت المجعولية مطلقاً، لكنّ ارتفاع المجعولية مطلقاً باطل، لأنه يلزم منه استغناء الممكن عن المُؤثِّر، فالمُقدِّمة كاذبة، وهي كُلّية سالبة، وتكذيبُها يكون بإثبات جزئية موجبة، فينتج: بعض الماهيات مجعول. ولذا فسّر الشريفُ الجرجانيُّ عبارةَ صاحب «المواقف»: «أنها مجعولة مطلقاً» بقوله: «في الجملة»؛ ليوافق الدليلُ المُدَّعى.

(٢) سقط من (ج) و(ف) و(ل): «ارتفع المجعولية».

(٣) وانظر تقريراً آخر للاستدلال المذكور، في «حاشية السّيالكوتي» (٣/ ٤٢).

اللازِم[١] للماهيّةِ البسيطةِ مانِعاً عنها حينَئذٍ؟ لا يَضُرُّنا[٢]، لأنّ الغَرَضَ تطبيقُ الدّليلِ على المُدَّعى، لا تَصْحيحُه على وَجْهٍ لا يَتَطرَّقُ عليه المُناقَشة، فإنّ سائرَ الأدلّةِ أيضاً غيرُ سالمٍ عنها.

وبالجُمْلة، لا بأسَ في الاحتِجاج بما هو في مَعْرِضِ المُناقَشة، فإنّ التَّمسُّكَ بالأدلّةِ التي مُقدِّماتُها مَدْخولةٌ شائعٌ ذائع، إنّما البأسُ في الاحتِجاج بدليلٍ لا يَتِمُّ التَّقْريبُ به على تَقْديرِ صِحّةِ مادّتِهِ وصُورتِهِ، كما إذا كانَ الثابتُ به أخصَّ مِنَ المُدَّعى.

[مطلب في بيان الاختلاف في معنى المَجْعولية]

واعلَمْ أنهم اختَلَفُوا في تَعْيينِ[٣] المُرادِ مِن المَجْعُوليّةِ في هذه المسألة:

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح حِكمةِ العَيْن»[٤]:

«اختَلَفَ الحُكَماءُ في أنّ الماهيّاتِ هل هيَ مجعولَةٌ أم لا؟

وفسَّرَ ذلكَ بعضُهم بأنّ كونَ الماهيّةِ تلكَ الماهيّةَ بجَعْلِ جاعِلٍ أم لا؟ مَثَلاً كونُ السَّوادِ سَواداً هل هو بالفاعِلِ[٥] أم ذلكَ أمرٌ له في نفسِه؟

---

(١) في (ع) و(ف): «اللازمة».

(٢) قوله: «لا يضرُّنا» هو خبرُ قوله: «مجال المناقشة» الوارد في أول الفقرة.

(٣) في (ع): «تفسير».

(٤) «حِكمةُ العَيْن» متنٌ مختصر في الفلسفة، صنَّفه العلامةُ الكاتبيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، و«شرحُه» للعلامة شمس الدِّين محمَّد بن مُبارك شاه، الشهير بميرك البخاريّ (ت ٧٤٠)، وعلى هذا «الشرح» حاشيةٌ للعلّامة السَّيِّد الشريف الجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦)، كما في «كشف الظنون» (١/ ٦٨٥)، والثلاثة مطبوعة.

(٥) في المطبوع من «حاشية الجرجاني» على «شرح حكمة العين»: «بالفِعْل»، أي: بالجَعْل، والمُثْبَتُ من النُّسَخ كلِّها، ووجهُه أن يُقدَّر: بفعل الفاعل. والله أعلم.

وعلى هذا، فالحقُّ أنها ليسَتْ مَجعُولةً؛ لِـمَا ذكَرَه المُصنِّفُ[١]، ولأنَّ ذلكَ معنًى لا تُعقَلُ صِحَّتُه، كما يَظهَرُ بأدنى تأمُّلٍ ورجوعٍ إلى الفِطرةِ السَّليمة.

وفسَّرَهُ آخرونَ بأنَّ أثَـرَ الفاعِلِ هل هو الماهيَّةُ أو لا؟

فاختـارَ جماعـةٌ أنَّ الماهيَّـةَ هـيَ الأثـرُ المُترتِّـبُ على تأثيـرِ الفاعِلِ، بِنـاءً على أنَّ أثـرَه ثابـتٌ في الخـارج، وذلكَ هـو الماهيَّةُ ليـسَ إلَّا، ضَـرورةَ أنَّ الوجودَ ليسَ بمَوْجودٍ فـي الخارج.

وذهَبَ طائفةٌ إلى أنَّ أثَـرَ الفاعِلِ هوَ الوجودُ[٢]، لا بمَعْنى: أنه جَعْلُ الوجودِ وجوداً، ولا أنه جَعْلُه مَوْجوداً[٣]، بل بمَعْنى: أنه جَعْلُ الماهيَّـةِ مَوْجودةً، فما هو أثرُه الحقيقيُّ: هو ثبوتُ الماهيَّـةِ في الخارجِ ووجودُها فيه بالمعنى المذكور، وأمّا الماهيَّةُ فهيَ أثرٌ له باعتبارِ الوجود، لا مِن حيثُ هيَ، ولا مِن حيثُ كونُها تلكَ الماهيَّةَ. وللبَحْثِ[٤] مجالٌ»[٥]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنَّ مَحَلَّ الخِلافِ على التفسيرِ الأوَّلِ لا يَحتَمِلُ التَّثليثَ[٦]،

---

(١) يعني: الكاتبيَّ، مُصنِّفَ «حكمة العَيْن». وسيأتي تعقيبُ ابن كمال باشا عليه.

(٢) في (ج): «الموجود»، وهو خطأ.

(٣) في (ج): «لا بمعنى: أنه جعل الموجود أو لا أنه جعله موجوداً»، وفيه عدّة أخطاء.

(٤) زاد بعدها في المطبوع من «حاشية الجرجاني»: «فيه»، وإثباتُها حَسَن، لولا أنَّ المُصنِّفَ سينقلُ هذه العبارة ثانيةً دون هذه الزيادة.

(٥) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٣٣).

(٦) أي: لا يحتملُ الخلافُ فيها إلا قولَيْن: الأول: أنها مجعولةٌ مطلقاً، سواءٌ كانت بسيطةً أو مُركَّبة، والثاني: أنها غيرُ مجعولة مطلقاً، سواء كانت بسيطةً أو مُركَّبة. وأما القولُ الثالث ـ وهو أنَّ المُركَّبةَ مجعولة بخلاف البسيطة ـ فغيرُ مُحتَمَلِ الورود، على المعنى المذكور للمَجْعوليّة.

فإنّ المَذهَبَ الثالثَ ـ وهو الفَرْقُ بينَ الماهيّـةِ المُركّبةِ والبسيطة؛ بأنّ الأُولى مجعولةٌ دونَ الثانيةِ ـ لا وَجْهَ له حينَئذٍ، ولا يَنطَبِقُ عليه مُتَمسَّكُه، وهو أنّ شَرْطَ المَجْعوليّـةِ الإمكانُ ـ لأنها حينَئذٍ فَرْعُ الاحتياجِ إلى المُؤثِّر، والاحتياجُ إلى المُؤثِّرِ فَرْعُ الإمكان ـ وهو لا يَعرِضُ للبسيط، لأنه[1] كَيْفيّةٌ عارِضةٌ للنِّسْبةِ لا تُتَصوَّرُ إلّا بينَ شيئَيْن، والبسيطُ لا شيئَيْنِ فيه، فلا يُتَصوَّرُ عُروضُه له.

ولا خَفـاءَ في أنه كما لا تَتَحقَّقُ الاثنينيّةُ بينَ البسـيطِ ونفسِـه، كذلـكَ لا تَتَحقَّقُ بيـنَ المُركَّبِ ونفسِـه، وما فـي المُركَّبِ مِن التَّعـدُّدِ باعتِبارِ الأجـزاءِ حينَئذٍ لا يُجدي نَفْعـاً في تحقُّـقِ الاثنينيّـةِ اللازمـةِ للمَجْعوليّة، على التَّفسـيرِ المذكور، فـلا انطِباقَ لِـمَا ذُكِرَ على القولِ بالفَرْقِ بينَ الماهيّـةِ المُركَّبةِ والبسـيطةِ في صِحّةِ المَجْعوليّـةِ بالمعنى المَـزْبور.

والظاهِرُ أنّ التَّفسيرَ المذكورَ[2] لِقَوْلِ مَنْ أنكَرَ المَجْعوليّةَ خاصّةً، فلا يَتَعدّى إلى قولِ المُخالِفِ القائلِ بها[3]، كما هو المَفْهومُ مِن كلامِ الفاضِلِ الطُّوسيِّ في «تلخيصِ المُحصَّل»[4]. فعلى هذا، لا يكونُ مَحلُّ الخِلافِ مُحرَّراً، بخِلافِ التَّفسيرِ الثاني، فإنّه يَنتَظِمُ القولَيْن، فحينَئذٍ يكونُ مَحلُّ الخِلافِ مُحرَّراً.

---

(١) أي: الإمكان.

(٢) وهو أنّ كونَ الماهيّـةِ ماهيّةً، ككون السّوادِ سواداً، هل هو بجَعْل جاعل؟

(٣) أي: القائل بأنّ الماهية مجعولة، سواء القول بمجعوليتها مطلقاً بلا فَرْقٍ بين البسيطة والمُركَّبة أو مقيّداً بالمُركَّبة دون البسيطة.

(٤) (ص: ٨٤)، وعبارتُه: «والقائلونَ بأنّ الماهيّـةَ غيرُ مَجعولةٍ لم يقولوا بأنها غيرُ مُبدَعة، بل قالوا: إذا فُرِضَتْ ماهيّـةٌ فكَوْنُها تلكَ الماهيّـةَ لا يكونُ بجَعْلِ الجاعِل...»، وقد تقدَّم نقلُه عند المُصنِّف بتمامه قبل صفحات.

قولُه[1]: «لِمَا ذكرَه المُصنِّفُ»، أرادَ به ما ذُكِرَ في «حِكْمةِ العَيْن» بقولِهِ: «لأنَّ الإنسانيّـةَ لو كانَتْ بجَعْلِ جاعِلٍ؛ لَلَزِمَ مِن الشَّكِّ في وجودِهِ الشَّكُّ في كَوْنِ الإنسانيّـةِ إنسانيّة»[2].

وقالَ الشارحُ: «كما يَلزَمُ مِنَ الشَّكِّ في مُوجِدِ الماهيّـةِ الشَّكُّ في وجودِها، والتّالي[3] باطِلٌ؛ لأنـّا لا نَشُكُّ في كَوْنِ الإنسانيـةِ إنسانيـةً، معَ شكِّنا في وجودِ الفاعِلِ. وفيه نَظَـرٌ، لأنَّ اللازِمَ ـ على تَقْديرِ كَوْنِ الإنسانيّـةِ بجَعْلِ جاعلٍ ـ الشَّكُّ في صُدورِ الإنسانيّةِ عنِ الفاعِلِ عندَ الشَّكِّ في وُجودِه، لا الشَّكُّ في كَوْنِ الإنسانيّـةِ إنسانيـةً»[4]. إلى هنا كلامُه.

ومِن هنا تَبيَّنَ أنه لا وَجْهَ لتَعْليلِ حَقِّيّـةِ القولِ بعَدَمِ مَجعُوليّـةِ الماهيّـةِ بما ذكَرَه المُصنِّفُ، لأنه ظاهِرُ البُطلان، فلا يَصلُحُ أنْ يكونَ مُستَنَداً للحَقّ.

قولُه[5]: «ولأنَّ ذلكَ معنًى لا تُعقَلُ صِحّتُه» إلخ، هذا قريبٌ مِنَ التَّصْريحِ بما قَدَّمْناهُ مِن أنَّ التَّفسيرَ المذكورَ لا يَنتَظِمُ أحدَ القولَيْن.

قولُه: «وفسَّرَه آخرُونَ بأنَّ أثرَ الفاعِلِ» إلخ، وتفصيلُ هذا ما ذكَرَه الفاضِلُ

---

(١) أي: قول الجرجاني في «حاشيته» على «شرح حكمة العين»، وقد تقدَّم نَقْلُ كلامه قبل صفحتين.

(٢) «حكمة العين» للكاتبي (ص: ٣٣).

(٣) التالي: هو ما حُكِمَ بملازمتِهِ لغيره أو بسَلْبِ مُلازمةِ غيره له حُكْماً مشروطاً، كقولنا: «النهار موجود» من قولنا: إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهار موجود. كما في «المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمُتكلِّمين» للآمدي (ص: ٧٦).

والتالي هنا: هو لزوم الشَّكِّ في وجود الماهيّة من الشك في وجود جاعلها، كما لا يخفى.

(٤) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ٣٣).

(٥) أي: قول الجرجاني في «حاشيته» على «شرح حكمة العين».

المذكورُ في «الحواشي» المَزبُورة، بقولِه: «واعلَمْ أنه قد يَحصُلُ مِنَ الشَّمْسِ أثرٌ في مُقابِلِها في الخارِجِ البتّةَ، فالماهيّةُ هل هيَ كذلكَ بالنِّسْبةِ إلى الفاعِلِ أم لا؟

فيه خِلافٌ؛ فذهَبَ المشّاؤونَ(١) إلى أنها ليسَتْ بمَجْعولةٍ بجَعْلِ جاعِلٍ، والرِّواقيُّونَ(٢) إلى أنها مَجعُولةٌ بجَعْلِ جاعِلٍ، ثمَّ العَقْلُ يَعتَبِرُ لها الوجودَ، ويَصِفُها بصِفةِ الوجود، مَثَلاً ماهيّـةُ زيدٍ التي هيَ مَعْروضةٌ للتَّشخُّصِ تَصدُرُ عن الفاعِلِ، ثمَّ يَصِفُها العَقْلُ بالوجود، والوجودُ ليسَ إلّا اعتباراً عقلياً».

ثمَّ قالَ: «وذهَبَ المُصنِّفُ إلى كَوْنِ الإنسانيّـةِ إنسانيّـةً هل هيَ بجَعْلِ جاعِلٍ أم لا؟ ولا شُبْهةَ في كَوْنِ كُلِّ شيءٍ ذلكَ الشيءَ(٣)، ولا يكونُ أمثالُ هذا مَحلَّ النِّزاع»(٤).

وهذا القولُ منه صَريحٌ في تَصْديقِ ما ذكَرْناه آنِفاً.

والمُرادُ مِن «الرِّواقيِّينَ»: الإشراقيُّون، ويأتي في آخرِ هذهِ الرِّسالةِ بإذنِ الله تعالى(٥) أنّ الإشراقيِّينَ مِنَ الحُكَماء مَنْ هم(٦)؟

قولُه: «بناءً على أنّ أثرَهُ ثابتٌ في الخارج» إلخ، يَرِدُ عليه: أنـا سَلَّمْنا أنّ أثرَ

---

(١) سيأتي التعريفُ بهم عند المُصنِّف في خاتمة هذه الرسالة.

(٢) في (ف): «والإشراقيون»، وكذا في المطبوع من «حاشية الجرجاني». وفي (ع) و(ل) ونسخة على حاشية (ف): «والرواقيُّون»، وهو ما يريدُ المُصنِّف إثباتَه هنا جزماً، لأنه فسَّره بـ«الإشراقيِّين»، كما سيأتي قريباً.

(٣) قوله: «ذلك الشيء» سقط من المطبوع من «حاشية الجرجاني».

(٤) «حاشية لجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٣٣).

(٥) ولكنّه اقتصر هناك على قوله: «أصحاب الرِّواق: هم أهل المظالّ»، فيحتاجُ إلى مَزيدِ بيان، وسأذكرُه في التعليق عليه هناك بإذن الله تعالى.

(٦) في (ع): «أن الإشراقيين من الحكماء»، وفي (ل): «أن الإشراقيين مَنْ هم»، والمُثبَت من (ف).

الجاعِلِ ثابتٌ في الخارج، لكِنْ لا نُسلِّمُ أنّ الثّابِتَ في الخارِجِ هو الماهيّةُ مِن حيثُ هي، بل هو الماهيّةُ المَخلوطةُ[1]، أي: الشّخْصُ الموجودُ في الخارج.

قولُه: «ضرورَةَ أنّ الوجودَ ليسَ بمَوْجودٍ في الخارج»، تَعْليلٌ قاصِرٌ؛ إذْ لا يَلزَمُ مِن عَدَم صلاحيّـةِ الوجودِ لِأَنْ يكونَ أثرَ الجاعِل: أنْ يَتعيَّنَ[2] نفسُ الماهيّـةِ للأثريّة، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو انحَصَرَ احتمالُ الأثريّـةِ فيهما[3]، وليسَ كذلكَ، فإنّ هاهنا احتمالاً آخرَ هو أظهَرُ الاحتمالات، على ما نبَّهتُ عليه آنِفاً.

وبالجُمْلةِ، ما ذُكِرَ لا يَصلُحُ أنْ يكونَ مبنًى للمَذهَبِ المذكور.

وأمّـا مـا قيـلَ[4] فـي ذلـكَ: «كلُّ مـا يُفـرَضُ أنـه أثـرٌ للفاعِـلِ ماهيّـةٌ مِـنَ الماهيّـات»[5]، فليسَ بشـيء، لأنهم فرَّقـوا بيـنَ الماهيّـةِ والـهُويّـة[6]، والخِلافُ

---

(١) وتسمى أيضاً: الماهيةُ بشرطِ شيء، وهي الماهيةُ إذا أُخِذَت بقَيْدٍ زائد، وهي موجودةٌ في الخارج بلا شك، كزيدٍ وعَمْرٍو من أفراد ماهية الإنسان. انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٤٠٣)، و«شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٢٩٠)، أو (٣/ ٢٦) بحاشيتَيه، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٤٢٤).

(٢) قوله: «أن يتعيَّن» هو فاعلُ «يلزم».

(٣) وهما الوجود والماهية.

(٤) على حاشية (ج) و(ف) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قائلُه جلالُ الدِّين الدَّوّانيّ، ذكره في «شرح الزَّوْراء». منه».

والزَّوْراء: رسالة فلسفية صنَّفها العلامة الدَّوّانيّ (٨٣٠-٩١٨ أو ٩٢٨)، ثم شرحها، كما في «كشف الظنون» (٢/ ٩٥٧).

(٥) «شرح الزوراء» للدَّوّاني، (لوحة ٤/ أ).

(٦) ذكـر أبـو البقـاء الكفـوي فـي «الكُلِّيـات» (ص: ٩٦١): أن «مـا بـه الشـيءُ هـو هـو: باعتبـار تحقُّقِه يُسـمّى: حقيقـةً وذاتـاً، وباعتبـار تشـخُّصِه يُسـمّى: هُويّـة، وإذا أُخِـذَ أعـمَّ من هـذا الاعتبارِ يُسـمّى: =

بيـنَ الفَريقَيْـنِ فـي أنّ مُتعلَّـقَ الجَعْـلِ والتأثيـر: هـل هـو الأوَّلُ أم الثّانـي؟

وقد أفصَحَ صاحبُ «المواقِفِ» عن هذا حيثُ قالَ: «(والجوابُ: أنّ المَجْعولَ هو الوجودُ الخاصُّ) أي: هُوِيَّتُه، (لا ماهيّةُ الوجود)، فلا يَلزَمُ مِن ارتفاعِ المَجْعوليّةِ عنِ الماهيّاتِ بأَسْرِها ارتفاعُ المَجْعوليّةِ رأساً»[١].

قولُه[٢]: «بل بمَعْنى: أنه جَعْلُ الماهيّةِ مَوْجودةً»، هذا ما أشارَ إليه ابنُ سِينا بقولِهِ: «الجاعِلُ لم يَجعَلِ المِشمِشَ مِشمِشاً، بلِ المِشمِشَ موجوداً»[٣].

وقد رَدَّ عليه بعضُ المُتصلِّفينَ[٤] حيثُ قالَ في رسالتِهِ المُسمّاةِ بـ«الزَّوْراء»: «العِلّةُ للشيءِ بالحقيقة: ما يكونُ سَبَباً لنفسِ ذلكَ الشيء، فإنّ ما هو عِلّةٌ لِظهورِهِ مَثَلاً فليسَ بالحقيقةِ عِلّةً له، بل لوَصْفٍ من أوصافِه، وهو ظاهِرٌ. وكَوْنُ الماهيّاتِ غيرَ مجعولةٍ ـ بمَعْنى: أنّ كَوْنَ الإنسانِ إنساناً مَثَلاً غيرُ مُحتاجٍ إلى الفاعِل ـ لا يُنافي ما ذَكَرْناه؛ إذْ نَعْني به أنها بذواتِها أثرُ الفاعِل، وبعدَ ذلكَ لا يحتاجُ إلى تأثيرٍ آخَرَ في كونِها هي[٥]،

= ماهيّة. وقد يُسمّى ما به الشيء هو هو: «ماهيّة»، إذا كان كُلّيّاً، كماهيّة الإنسان، و«هُويّة» إذا كان جُزئيّاً، كهوية زيد، و«حقيقةً» إذا لم يُعتبَر كُلّيّتُه وجُزئيّتُه». وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٧٤٥-١٧٤٦).

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٣) بحاشيتَيه.

(٢) أي: قول الجرجاني في «حاشيته» على «شرح حكمة العين».

(٣) تقدَّم نقلُه والكلامُ عليه عند المُصنِّف قبلُ.

(٤) على حاشية (ج): «جلال». والتَّصلُّف: التمدُّح بما ليس عندك، ومجاوزةُ قَدْر الظَّرْف، والادّعاء فوق ذلك تكبُّراً. كما في «القاموس» (صلف).

(٥) وذكر العلامة الدوانيُّ نحوَه في «حاشيته» على «شرح التجريد» للقوشي (ص: ٧٥)، فقال تعقيباً على كلمة ابن سينا المذكورة: «لمّا كان المعدومُ مسلوباً عن نفسه، فالجاعلُ جعَلَ =

ونَفـيُ الاحتيـاج اللاحِـقِ[1] لا يُنافـي الاحتياجَ السَّـابق»[2]. لكنَّـه مَرْدودٌ، لأنـه أُخِذَ مُسـلَّماً أنْ يكونَ للشـيءِ عِلَّـةٌ بالحقيقة، وهـلِ المُشـاجَرةُ إلّا فيه؟ فإنّ مَنْ قـالَ: «إنّ الماهيّـاتِ ليسَـتْ بمَجْعولـةٍ» فقـد أنكَرَ أنْ يكـونَ لأَنفُسِ الأشـياءِ عِلَل.

ثمَّ إنّ حَقَّه أنْ يقولَ: «ونفيُ الاحتِياج باعتبارِ جَعْلِ الشيءِ ذلكَ الشيءَ لا يُنافي ثُبوتَ الاحتياج باعتبارِ جَعْلِ الشيءِ ذلكَ الشيء»؛ إذْ بذلكَ يَندَفِعُ ما استَشعَرَهُ مِن السُّؤالِ بأنْ يُقالَ: إنّ الإنسانَ إذا لم يكُنْ مُحتاجاً إلى الغَيْرِ في إنسانيّـتِهِ يكونُ مُستَغنياً في حقيقتِهِ عنِ الفاعِلِ، فكيفَ يكونُ نَفْسُ حقيقتِهِ مجعولةً؟ لا بما ذكَرَه مِن قولِهِ: «ونفيُ الاحتياجِ اللاحِقِ[3] لا يُنافي الاحتياجَ السّابق».

قولُـه[4]: «فمـا هـو أثـرُه الحقيقـيُّ هـو ثُبـوتُ الماهيّـةِ فـي الخـارج»... إلـخ، وتفصيلُـه مـا ذكَـرَهُ فـي «شـرح المواقِـفِ» حيـثُ قـالَ: «والصَّـوابُ أنْ يُقـالَ: مَعْنى قولِهـم: «الماهيّـاتُ ليسَـتْ مجعولـةً» أنها في حَـدِّ أنفُسِـها لا يَتَعلَّقُ بهـا جَعْلُ جاعِلٍ وتأثيـرُ مُؤثِّـرٍ، فإنَّـكَ إذا لاحَظْـتَ ماهيَّةَ السَّـوادِ ولـم تُلاحِـظْ معَها مفهوماً سِـواها لم يُعقَـلْ هنـاكَ جَعْـلٌ؛ إذْ لا مُغايَـرةَ بيـنَ الماهيّـةِ ونفسِـها حتّـى يُتَصـوَّرَ تَوسُّـطُ جَعْلٍ

= المِشـمِشَ مشمشـاً؛ إذ لـو لـم يُوجِـدْه لـم يكـنْ مِشمِشـاً. فمـرادُه: أنه لـم يَتعلَّـق الجعـلُ بالذات، فكونُـه [في الأصـل: لكونه، وأصلحتُها بحسـب السياق] هو مُسـتَغنٍ عـن تأثير جديـد، أي: بعد وجـوده. ومَـنْ يقولُ بـأنّ أثرَ الفاعـل هو الماهيّةُ نفسُـها، يقـول: كونُها موجـودةً أيضاً مُسـتَغنٍ عن التأثيـر الجديـد، أي: بعـد التأثير فـي الماهيّة».

(١) في (ع): «اللائق»، وهو تصحيف.

(٢) «الزوراء» للدَّوّاني، (لوحة ١/ ب).

(٣) في (ع): «اللائق»، وهو تصحيف كما تقدَّم.

(٤) أي: قول الجرجاني في «حاشيته» على «شرح حكمة العين».

بينَهما[١]، فتكونُ إحداهما مجعولةَ تلكَ[٢] الأُخرى. وكذا لا يُتَصوَّرُ تأثيرُ الفاعِلِ في الوجودِ، بمَعْنى: جَعْلِ الوجودِ وجوداً، بل تأثيرُه في الماهيّةِ باعتبارِ الوجودِ، بمَعْنى: أنه يَجعَلُها مُتَّصِفةً بالوجودِ، لا بمَعْنى[٣]: أنه يَجعَلُ اتِّصافَها موجوداً مُتحقِّقاً في الخارج، فإنّ الصَّبّاغَ مَثلاً إذا صَبَغَ ثوباً، فإنّه لا يَجعَلُ الثّوبَ ثوباً، ولا الصِّبْغَ صِبْغاً، بل يَجعَلُ الثّوبَ مُتَّصِفاً بالصِّبْغِ في الخارج، وإنْ لم يَجعَلِ اتِّصافَه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليسَتِ الماهيّاتُ في أنفسِها مجعولةً، ولا موجوداتُها أيضاً في أنفُسِها مجعولةً[٤]، بلِ الماهيّاتُ في كونِها موجودةً مجعولةٌ. وهذا المَعْنى ممّا لا يَنبَغي أنْ يُنازَعَ فيه»[٥]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَبْنى ما ذكَرَه الغُفولُ عن أنّ للجَعْلِ معنًى آخرَ[٦] لا يَتَعدّى إلى مفعولَيْن، ولا يَقتَضي الاثنينيّةَ، فالماهيّةُ باعتبارِ نفسِها معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن الوجودِ وسائرِ الأوصافِ والاعتباراتِ تَصلُحُ أنْ تكونَ مجعولةً بهذا النَّحْوِ مِن الجَعْلِ.

بقِيَ هاهنا شيءٌ، وهو أنه فَرْقٌ بينَ المِثالِ والمُمثَّلِ؛ فإنّ في المِثالِ أثراً

---

(١) في (ج) و(ل) و(ف): «حتى يَتَوسَّطَ جَعْلٌ بينهما»، والمُثبَتُ من (ع) ونسخةٍ على حاشية (ل)، وكلاهما بمعنى، وآثرتُ ما أثبتُّ لموافقته ما في «شرح المواقف».

(٢) في (ع): «فتكون إحداهما مجعولية دون تلك»، وهو خطأ.

(٣) من قوله: «جعل الوجود وجوداً» إلى هنا، سقط من (ج)، وقوله: «أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى» سقط من (ف) و(ل)، وكلاهما مُفسِدٌ للمعنى.

(٤) سقط من (ج): «ولا موجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة».

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجانيّ (١/ ٣٠١ـ٣٠٢)، أو (٣/ ٥١ ـ ٥٢) بحاشيتَيْه.

(٦) وهو الخلق والإيجاد، كما تقدَّم في بداية هذه الرسالة.

خارجيّاً، وهو قيامُ الصِّبْغِ بالثّوبِ في الخارج، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ اعتبارِ العَقْلِ وتَصرُّفِهِ، ولا كذلكَ الحالُ في المُمثَّل، فإنّ ما بينَ الماهيّةِ والوجودِ مِنَ الاتّصافِ أمرٌ اعتباريٌّ موقوفٌ على اعتبارِ العَقْلِ وتَصرُّفِهِ، فقياسُ أحدِهما على الآخَرِ لا يخلو عن تمحُّلٍ، فتَدبَّرْ.

قولُه[1]: «وللبَحْثِ مجالٌ»، لعلَّه أرادَ به ما في قوله: «لا مِن حيثُ هيَ» مِن تَطرُّقِ المَنْعِ، فإنّ عَدَمَ كونِ الماهيّةِ - مِن حيثُ هيَ - أثراً لم يَثبُتْ بَعْدُ؛ لِـمَا عرَفْتَ أنه لا استِحالةَ في كونِ الماهيّةِ مجعولةً، بالجَعْلِ بالمعنى الذي لا يَتَعدّى إلى مفعولَيْن.

[مطلب في بيان أدلة مُنكِري مجعولية الماهية]

استَدَلَّ المُنكِرونَ لكَوْنِ[2] الماهيّاتِ مجعولةً على مَذهَبِهم بوجهَيْن:

أحدُهما: ما نَقَلْناهُ سابِقاً عن «حِكْمةِ العَيْن»[3].

والآخَرُ: ما ذُكِرَ في «المواقِفِ»، وهو: أنه «(لو كانتِ الإنسانيّةُ) مَثلاً (بجَعْلِ جاعِلٍ لم تكُنِ الإنسانيّةُ عندَ عَدَمِ) جَعْلِ (الجاعِلِ إنسانيّةً)، لأنّ ما يكونُ بالجَعْلِ لا يَتحقَّقُ عندَ عَدَمِه[4]، (وسَلْبُ الشيءِ عن نفسِهِ مُحالٌ) بَدِيهةً»[5].

---

(١) أي: قول الجرجانيّ في «حاشيته» على «شرح حكمة العين».

(٢) في جميع النُّسَخ: «بكون»، وأصلحتُه بما أثبتُّ.

(٣) وهو قوله: «إنّ الإنسانيّةَ لو كانت بجَعْلِ جاعِلٍ؛ لَلَزِمَ مِن الشَّكِّ في وجودِهِ الشَّكُّ في كَوْنِ الإنسانيّةِ إنسانيّة»، وسبق نقدُ المُصنِّف له قبل صفحات.

(٤) في «شرح المواقف»: «لأنّ ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً»، وقد استبدَل بها المُصنِّفُ ما ذكر، كما سيُنبِّه عليه بعده مباشرة.

(٥) «المواقف» للإيجي (١/ ٢٩٧) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٣/ ٤٠) بحاشيتَيْه.

وإنّما لم نَقُلْ: «لأنَّ أثـرَ الجَعْلِ يرتَفِعُ بارتفاعِهِ قَطْعاً» ـ كما قاله الفاضِلُ الشَّريفُ في «شَرْحِهِ للمواقِف»[١] ـ لأنه لا يَنطَبِقُ [على][٢] المُعلَّل، فإنّ الارتفاعَ أخصُّ مِن مُطلَقِ العَدَمِ، والمُدَّعى عَدَمُ الإنسانيّـةِ عندَ عَدَمِ الجَعْلِ، لا ارتفاعُها عندَ ارتفاعِه.

وزعَمَ صاحبُ «المواقِفِ» والشّارحُ الفاضِلُ: أنّ هَذا الوَجْهَ عامٌّ للبسيطِ والمُركَّب[٣]، وفيه نَظَـرٌ؛ إذْ لا فسادَ في عَدَم كَوْنِ السَّريرِ سَريراً مَثَلاً[٤] عندَ عَدَم جَعْلِ الجاعِلِ، لا يُقالُ: «اللازِمُ على تَقْديرِ كونِ ماهيّـةِ السَّريرِ مجعولةً: أنْ لا يكونَ السَّريرُ سَريراً عندَ عَدَم الجَعْل، وذلكَ سَلْبُ الشيءِ عن نفسِه»؛ لأنـّا نقولُ: بل اللازمُ حينَئِذٍ عَدَمُ كونِ قِطَعِ الخَشَبِ سَريراً، لأنّ[٥] أثرَ الجَعْلِ المُتعلِّقِ بحَقيقةِ السَّريرِ هو ذلكَ الكَوْن. وأمّا في الماهيّـةِ البسيطةِ فليسَ شيئاً آخَرَ غيرَ نفسِها حتّى تُسلَبَ عنه عندَ عَدَمِ الجَعْلِ، فتَعيَّنَ سَلْبُها عن نفسِها.

ثمَّ أجابا عنه بـ«(أنـّا لا نُسلِّمُ استِحالةَ اللازم المذكور، فإنّ المَعْدومَ) في الخارج (دائماً مَسْلوبٌ عن نفسِهِ دائماً)، فإذا ارتَفَعَ الجَعْلُ في وقتٍ أو دائماً ارتَفعَتِ الإنسانيّةُ كذلك، فيَصدُقُ قولُنا: «ليستِ الإنسانيّةُ إنسانيّةً في الخارج»، ويكونُ صِدْقُ السّالِبةِ الخارِجيّـةِ بعَدَم[٦] الموضوع في الخارج، وليسَ ذلكَ بمُحال، (وإنّما المُحالُ) هو الإيجابُ (المَعْدُول).

---

(١) «شرح المواقف» للشريف الجرجانيّ (١/ ٢٩٧)، أو (٣/ ٤٠) بحاشيتَيْه.

(٢) زيادة مني يقتضيها السِّياق، ولم تَرِدْ في جميع النُّسَخ.

(٣) حيثُ أورداه في تعليل المذهب الأول، وهو أنّ الماهية غير مجعولة مطلقاً، سواءٌ كانت بسيطةً أو مُركَّبة. وقد سبق نَقْلُ المذاهب الثلاثة في المسألة.

(٤) وهذه ماهيّـةٌ مُركَّبة.

(٥) في (ل): «لا أنّ»، وهو خطأ.

(٦) في «شرح المواقف»: «لعدم»، وكلاهما صحيح.

(وحاصِلُه: أنّ عندَ عَدَم جَعْلِ الجاعِلِ تَرتَفِعُ الماهيّةُ) الإنسانيّةُ عن الخارج (رأساً) وبالكُلّيّة، فلا يَصدُقُ عليها حُكمٌ إيجابيّ، بل يَصدُقُ سَلْبُ جميع الأشياءِ، حتّى سَلْبِ نفسِها عنها بحَسبِ الخارج، (لا أنها[1] تَتقرَّرُ) في الخارج (معَ اللاإنسانيّة)، حتّى يَلزَمَ صِدْقُ قولِنا: «الإنسانيّةُ لا إنسانيّةٌ»، (والمُحالُ هو هذا الثاني) الذي هو الإيجابُ المَعْدولُ[2]، (والأوّلُ) الذي هو السَّلْبُ (ممّا نقولُ به)»[3]. إلى هنا كلامُهما.

وأرادَ بالخارج: الخارجَ عنِ اعتبارِ العَقْلِ، فيَنتَظِمُ مَظهَرَي النَّفسِ أمْري[4]

---

(١) في (ف): «لأنها»، وفي (ج): «إلا أنها»، وكلاهما خطأ.

(٢) المعدولة: هي القضيّةُ التي يكون حرفُ السَّلْبِ فيها جُزْءاً لشيءٍ من الموضوع أو المحمول أو منهما جميعاً، سواء كانت مُوجبةً أو سالبة، أما من الموضوع فتُسمّى: مَعدُولةَ الموضوع، كقولنا: اللّاحَيُّ جماد، وأما من المَحمول فتُسمّى: مَعدُولةَ المَحمول، كقولنا: الجماد لا عالِم، وأما منهما جميعاً فتُسمّى: مَعدُولة الطرفَيْن، كقولنا: اللّاحَيُّ لا عالِم. كما في «التعريفات» للجرجاني (ص: ٢٢٠).

وعليه، فالإيجابُ المعدول هنا هو: الإنسانيّةُ لا إنسانيّةٌ في الخارج، والسَّلْبُ المعدول هنا هو: ليست الإنسانيّةُ لا إنسانيّةً في الخارج.

(٣) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢٩٧)، أو (٣/ ٤٠ ـ ٤١) بحاشيتَيه.

(٤) في (ف) و(ل): «النفس أمري»، وسقط من (ع): «الأمر».

وقال أبو البقاء الكفويّ في «الكُلّيّات» (ص: ٩١٢): «ونفسُ الأمر: معناه: موجود في حدِّ ذاته، ومعنى ذلك: أنّ وجوده ليس باعتبار مُعتَبِر وفَرْضِ فارض، بل هو موجود...، ونفسُ الأمر مُنبِئٌ عن التحقيق، والذِّهْنُ والخارج: مَظهَران له، فظهر أنّ نفسَ الأمر وراء الذهن والخارج، وتحقيقُ ذلك دونه خَرْطُ القَتاد». وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٧٢٠).

وهذا إنما يتمُّ على القول بالوجود الذهنيّ ـ كما صرَّح به المُصنِّف ـ وقد أثبته الفلاسفةُ وبعضُ مُتأخّري المُتكلّمين، ونفاه أكثرُهم. وانظر تفصيل القول فيه بإسهاب في «رسالة» المُصنِّف «في =

ـ على أصلِ القَائلينَ[١] بالوُجودِ الذِّهنيّ ـ لا الخارجَ المُقابِلَ للذِّهن. والخارجُ بذلكَ المعنى مُستَعمَلٌ عندَهمْ، فإنهم يقولونَ: الصِّدْقُ: مُطابَقةُ النِّسبةِ المَعقُولةِ مِنَ الكلام لِمَا في الخارج. ومُرادُهم مِن «الخارج» ثَمَّةَ: المعنى المذكور، على ما بُيِّنَ في مَحَلِّه[٢].

وقدْ دلَّ على أنّ المُرادَ مِن «الخارج» هنا ما ذكَرْناه دلالةً قاطِعةً قولُه: «فلا يَصدُقُ عليها حُكمٌ إيجابيّ، بل يَصدُقُ سَلْبُ جميع الأشياء»، وذلكَ أنهُ على تَقْديرِ أنْ يكونَ المُرادُ مِن الخارج ما يُقابِلُ الذِّهْنَ لا يَصِحُّ[٣] هذا الكلامُ، لأنّ الإنسانيّةَ إذا ارتَفعَتْ

= تحقيق الوجود الذِّهنيّ»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(١) في جميع النُّسَخ: «على أصل عند القائلين»، ولها توجيهٌ لا يخلو عن بُعْد، ويبدو لي أنّ لفظة «عند» من نسخة أخرى، فقد أشار ناسخ (ل) على الحاشية إلى نسخة فيها: «فينتظمُ مَظهرَي النَّفسِ أمْرِ عندَ القائلِ بالوجودِ الذِّهنيّ».

(٢) يُوضِّحُه قول الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٢): «وليست صِحّةُ الحكم بمطابقته لِمَا في الأعيان؛ إذْ قد لا يَتحقّقُ طرفا الحكم في الخارج، كما في الحكم بالأمور الذِّهْنيّة على الأمور الذِّهْنيّة أو الخارجيّة، كقولنا: الإمكانُ اعتباريٌّ ومُقابِلٌ للامتناع، واجتماعُ النقيضَيْن مُمتَنِع، وكقولنا: الإنسانُ مُمكِن أو أعمى، ولا يكفي المطابقةُ لِمَا في الأذهان، لأنه قد يَرتَسِمُ فيها الأحكامُ غيرُ المُطابِقةِ للواقع، فيلزمُ أن يكونَ قولُنا: «العالَمُ قديم» حقّاً وصِدْقاً؛ لِمُطابقتِهِ لِمَا في أذهان الفلاسفة، وهو باطل قطعاً.

بل المُعتبَرُ في صِحّةِ الحكم مطابقتُه لِمَا في نفس الأمر، وهو المرادُ بالواقع والخارج، أي: خارج ذاتِ المُدرِك والمُخبِر. ومعناه ما يُفهَمُ من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسِه، أو ليس كذا، أي: في حَدِّ ذاتِهِ وبالنظر إليه، معَ قَطْع النظر عن إدراك المُدرِك وإخبار المُخبِر، على أنّ المراد بالأمر: الشأن والشيء، وبالنفس: الذات».

وانظر: «الكُلّيّات» لأبي البقاء الكفويّ (ص: ٤٥٦).

(٣) في (ل): «لا يصلح».

عنِ الخارجِ المُقابِلِ للذِّهْن، ولم ترتَفِعْ عن مَظهَرٍ آخَرَ لنَفسِ الأمرِ، لا يُسلَبُ عنها جميعُ الأشياء، بل يَصدُقُ عليها بعضُ الأحكام الإيجابيّة، وهي التي بحَسبِ الوجودِ الذِّهنيِّ النَّفسِ الأمْري[1]، والتي بحَسبِ مُطلَقِ الوجودِ الشاملِ له وللخارجيّ.

وبهذا التَّفصيلِ تبيَّنَ وجهُ اندِفاع ما قيلَ[2]: «فيه بَحثٌ، لأنّ القَضيّةَ القائلةَ: «الإنسانيّةُ إنسانيّةٌ» ـ وكذا في كلِّ ماهيّة ـ قَضِيّةٌ ذِهْنيّةٌ، فسالبتُها لو صَدَقَت لِعَدَمِ الموضوعِ صَدَقَتْ لِعَدَمِهِ في الذِّهْن.

والحاصِلُ[3]: أنّ القائلَ بمَجْعوليّةِ الماهيّةِ يقولُ: إنّ كونَ الإنسانيّةِ إنسانيّةً في نَفْسِ الأمرِ بجَعْلِ الجاعِلِ، لا أنّ كونَها إنسانيّةً في الخارج به[4]، إذ مآلُه حينئذٍ إلى مجعوليّةِ الهُويّة، لأنّ الإنسانَ في الخارج عينُ الهويّة، ولا كلامَ فيه، والنّافي بمَجْعوليّتِها يقولُ: لو كانتِ الإنسانيّةُ مجعولةً لم تكنِ الإنسانيّةُ إنسانيّةً في نفسِ الأمرِ عندَ عَدَمِ الجَعْل، فحينئذٍ لا يَتَّجِهُ الجوابُ بأنّ صِدْقَ السّالبةِ لعَدَمِ وجودِ الموضوعِ في الخارج»[5]. انتهى.

---

(١) في نسخة على حاشية (ل): «النفس الأمر».

(٢) على حاشية (ج) و(ف): «حسن جلبي»، وعلى حاشية (ل): «القائلُ حَسَن جلبي رحمه الله».

وحسن جلبي: هو العلامة حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفَناريّ (٨٤٠ ـ ٨٨٦)، برع في المعقولات، وله مُصنَّفات، منها «حاشية» على «التلويح» للتفتازاني في أصول الفقه، و«حاشية» على «شرح المواقف» للجرجاني في الكلام. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكُبْري زادَهْ (ص: ١١٤ ـ ١١٥)، و«الأعلام» للزركلي (٢/ ٢١٦ ـ ٢١٧).

(٣) في المطبوع من «حاشية حسن جلبي»: «وبالجملة» بدلًا من «والحاصل». وللمُصنِّف تعقيبٌ عليها فيما سيأتي.

(٤) أي: بجعل الجاعل.

(٥) «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤١).

لأنّ مَبْناهُ[١] على حَمْلِ «الخارج» المذكورِ في الجوابِ على الخارج المُقابِل[٢] للذِّهْن؛ لِكونِهِ مُتبادِراً إلى الذِّهْن، خصوصاً في قولِهِ: «ويكونُ صِدْقُ السّالِبةِ الخارِجيّةِ لعَدَمِ الموضوعِ في الخارِجِ»، وقد عرَفْتَ فسادَ ذلكَ المَبْنى.

بقيَ هاهنا شيءٌ، وهو أنّ عِبارةَ «الحاصِل» لم تُصادِفْ[٣] مَحَزَّها[٤]، لا في كلام صاحِبِ «المواقِف»[٥]، ولا في كلام المُعتَرِض[٦]، لأنّ المُصَدَّرَ بها في الموضِعَيْنِ تَفْصيلُ ما سَبَقَ عليه، كما لا يخفى.

قالَ الكاتبيُّ في «شَرْحِ المُلخَّص»: «اختَلفَ النّاسُ في أنّ البسائطَ هل تكونُ بجَعْلِ الجاعِلِ أم لا؟ فذهَبَ قومٌ إلى أنها ليسَتْ مجعولةً، وذهَبَ آخرونَ إلى أنها مجعولة». وقد نبَّهْتُ فيما سبَقَ على وَجْهِ تخصيصِهِ الخِلافَ بالبسائط، فتَذكَّرْه.

ثمَّ قالَ: «واحتَجَّ المانعونَ مِن ذلكَ بوجهَيْن:

(١) قوله: «لأن مبناه ... إلخ»، تعليلٌ لقوله في بداية الفقرة التي قبل لقوله في بداية الفقرة التي قبل السابقة: «تبيَّن وجه اندفاع ما قيل...».

(٢) في (ف): «على الخارج القائل»، وهو تصحيف، وفي (ل): «على الخارج للخارج بل»، وهو خطأ.

(٣) في (ج): «تصادق»، وهو تصحيف.

(٤) المَحَزُّ: موضع الحزّ، أي: القَطع، يُقال: قطع فأصاب المَحَزّ، ويُقالُ مجازاً: تكلَّم أو أشار فأصاب المَحَزّ. انظر: «تاج العروس» للزَّبيديّ (١٥/ ١١٠ ـ ١١١) (حزز).

(٥) السالف نَقْلُه قبل صفحات.

(٦) أي: حسن جلبي، وقد سلف نَقْلُ كلامه في الصفحة السابقة، وسلف التنبيه على أنه وقع في المطبوع منه: «وبالجملة» بدلاً من «والحاصل»، لكنْ يبقى تعقيب المُصنِّفُ عليه سالماً، لأنّ ما بعد «بالجملة» لا ينبغي أن يكون تفصيلاً لِـمَا سبق قبلها، كما أن ما بعد «الحاصل» لا ينبغي أن يكون كذلك.

الأوّلُ[١]: لو كانتِ البسائطُ مجعولةً لكانَتْ مُحتاجةً إلى المُؤثِّرِ، ولو كانَتْ مُحتاجةً إلى المُؤثِّرِ لكانَتْ مُمكِنةً، لأنّ عِلّةَ الحاجةِ الإمكانُ، يَنتُجُ[٢]: لو كانتِ البسائطُ مجعولةً لكانَتْ مُمكِنةً. لكنَّ التّالي[٣] باطِلٌ، لأنّ الإمكانَ أمرٌ إضافيٌّ، والأُمورَ الإضافيّةَ لا تَعرِضُ للشيءِ إلّا بالقِياسِ إلى غيرِه، وليسَ في البسيطِ شيءٌ يَعرِضُ الإمكانُ له بالقِياسِ إليه، وإلّا لَـمَا كان بسيطاً، بل مُركَّباً.

وفيهِ نَظَـرٌ؛ لأنّـا لا نُسلِّمُ أنّ البسيطَ لا يَعرِضُ له الإمكانُ، فإنّه لا يَلزَمُ مِن عُروضِ الأمرِ الإضافيِّ للبسيطِ أنْ يكونَ فيه شيءٌ يَعرِضُ ذلكَ الأمرُ الإضافيُّ له بالقِياسِ إليه، بل يجبُ أنْ يكونَ هناكَ أمرٌ يَعرِضُ الأمرُ الإضافيُّ للبسيطِ بالقِياسِ إليه. وإذا كانَ كذلكَ فلِمَ لا يجوزُ أنْ يَعرِضَ الإمكانُ للبسيطِ بالقِياسِ إلى الوجود؟ فإنّ مِنَ الماهيّاتِ ما هيَ بسائطُ، معَ أنه يَعرِضُ لها الإمكانُ، على مَعْنى: أنهُ لا يكونُ وجودُها ولا عَدَمُها مِن ذاتِها، بل مِن غيرِها». انتهى كلامُه.

وهذا ما ذكَرَه صاحبُ «المواقِفِ» بقولِهِ: «(والحلُّ) هو (أنّ البسيطَ له ماهيّةٌ ووجودٌ، فلَعَلَّ الإمكانَ يَعرِضُ للماهيّـةِ) البسيطةِ (بالنِّسْبةِ إلى الوجودِ)، فالإمكانُ يَقتَضي شيئَيْن، لا جُزأينِ حتّى يَستَحيلَ عُروضُه للبَسيط»[٤].

ولا يخفى ما في عِبارةِ «لعلّ» مِنَ الرّكاكة، فإنّ حقَّ المقام هو أنْ يُقالَ: «فيجوزُ أنْ يَعرِضَ الإمكانُ... إلخ».

---

(١) وسيأتي الوجه الثاني بعد ستّ صفحات.

(٢) زاد في (ع): «أنه»، والعبارة تستقيمُ بإثباتها وحذفها.

(٣) وهو كونُها ممكنةً.

(٤) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٥) بحاشيتَيه.

ثمَّ إنِّي لا أرى وَجْهاً للجوابِ المذكور، لأنَّ مُرادَ المُستَدِلِّ أنْ يُقالَ: إنَّ شَرْطَ[1] المَجْعُوليّةِ هو الإمكانُ، فلو كانتِ الماهيّةُ البسيطةُ ـ معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ الوجودِ ـ مجعولةً، لكانَتْ ـ معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنه ـ ممكِنةً[2]، لكنَّ التّاليَ باطلٌ، لأنّ الإمكانَ الثّابتَ للماهيّـةِ ـ معَ قَطْعِ النَّظَـرِ عنِ الوجودِ ـ يَسْتَدعي جُزْأين، كما في المُركَّب.

وإنّما قُلْنا: لا بُدَّ للماهيّـةِ البسيطةِ ـ على تقديرِ كونِها مجعولةً، معَ قَطْعِ النَّظَـرِ عن الوجودِ ـ مِنَ الإمكانِ الثّابتِ لها معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنه، لأنّ الإمكانَ الثابِتَ لها بالنَّظَـرِ إليه إنّما يكونُ عِلّةً لحاجتِها باعتبارِه، لا لحاجتِها في حَدِّ نفسِها، فإذا ثبَتَ لها الحاجةُ لنفسِها لا لوجودِها لا بُدَّ لها مِن ثبوتِ الإمكانِ بحَسَبِ نفسِها، لا بالقِياسِ إلى الوجودِ، كما في المُركَّب.

وعلـى هـذا التَّقريـرِ لا اتّجـاهَ لِـمَا ذُكِـرَ فـي مَعرِضِ الجـواب، كمـا لا يخفى علـى ذَوِي الألبـاب.

وقـالَ صاحبُ «المواقِـف»: «وقد اعتُـرِضَ عليه ـ أي: على الدّليـلِ المذكورِ ـ بأنـه لو لـم تكُنِ البسـائطُ مجعولـةً لـم تكُنِ المُركَّبـاتُ مجعولةً؛ إذ ليـسَ المُركَّبُ إلّا مجمـوعَ البسـائط، كما مَـرَّ ـ يَعْني: فـي مَباحِثِ التَّعْريـفِ[3] ـ وأنه يُفْضـي إلى نَفْيِ المَجْعوليّـةِ بالكُلّيّـة. لا يُقـالُ: المَجْعولُ انضِمامُهـا ـ أي: انضِمامُ بسـائطِ المُركَّبِ بعضِهـا إلـى بعـضٍ[4] ـ أو وجودُهـا[5]، لأنّـا نقولُ: ذلـكَ أيضاً لـه ماهيّـةٌ، فهيَ إما

---

(١) في (ف) و(ل): «شرطية».

(٢) في جميع النُّسَخ: «ممكناً»، وأصلحتُها بما أثبتُّ.

(٣) انظر: «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٩٣) أو (٣/ ٣٢) بحاشيتيه.

(٤) وهذا لفظُ الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» (١/ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٤) بحاشيتَيْه.

(٥) أي: وجود الماهيّة المُركَّبة من البسائط، كما ذكره السَّيِّدُ الشريف في «شرح المواقف» (١/ ٢٩٨) =

بسيطةً فلا تكـونُ مجعولـةً، أو مُركَّبةٌ فيعـودُ الكلامُ فيـه وفي أجزائِـه»[1]. انتهى.

والظاهرُ أنّ هذا الاعتِراضَ مُعارَضةٌ لِلدَّليلِ المذكور، لأنّ حاصِلَه إثباتُ خِلافِ المُدَّعى ـ وهو أنْ تكونَ البسائطُ مجعولةً ـ ببَيانِ أنه على تَقْديرِ عَدَمِ مجعوليَّـتِها يَلزَمُ الفسادُ، وهو انتِفاءُ المَجْعُوليّـةِ بالكُلِّيّة.

والشارحُ الأَبـهَريُّ[2] ـ مِن تلامِذةِ المُصنِّفِ[3] ـ حَمَلَه على النَّقْضِ الإجماليّ[4]،

= أو (٣/ ٤٤)، واختصره المُصنِّف.

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٤) بحاشيتَيه. وما ميَّزتُه بعلامات الاعتراض هو من زيادة المُصنِّف عليه.

(٢) العلامة الأصولي المُتكلِّم سيف الدين أحمد الأبهريّ، له مُصنَّفات، منها «شرح المواقف» في الكلام، و«حاشية» على «شرح مختصر ابن الحاجب» للإيجيّ، و«شرح مفتاح العلوم» في البلاغة، كما في «كشف الظنون» (٢/ ١٧٦٤ و١٨٥٣ و١٨٩٣)، ولم أقف له على ترجمة مُفرَدة.
وهو غيرُ العلامة أثير الدين المُفضَّل بن عمر الأبهريّ السَّمَرقَنديّ (ت ٦٦٣)، صاحب المتن المعروف بـ «إيساغوجي»، فإنه مُتقدِّم على الإيجي (ت ٧٥٦) صاحب «المواقف».

(٣) يعني: الإمام عضد الدين الإيجيّ.

(٤) النَّقْـض: هـو بيـانُ تخلُّفِ الحكـم المُدَّعـى ثبوتُـه أو نفيُه عن دليـل المُعلِّـل الدّالّ عليـه في بعضٍ مـن الصُّوَر.
فإن وقع المَنْع في مقدِّمة معيَّنةٍ مُجرَّداً عن ذِكرِ سَنَدِ المنع أو معَ ذِكرِه سُمِّيَ: نقضاً تفصيلياً.
وإنْ وقعَ بمَنْع شيءٍ من مُقدِّمات الدليل على الإجمال ـ أي: بمَنْع مقدِّمة غير معيَّنة ـ سُمِّيَ: نقضاً إجمالياً، كأن يقول: ليس دليلُك بجميع مقدِّماته صحيحاً، ومعناه: أنّ فيه خَلَلاً، ولا بُدَّ أن يأتي على ذلك بشاهد، والشاهدُ: تخلُّفُ الحكم أو استِلزامُه المُحال. انظر: «التعريفات» للجرجاني (ص: ٢٤٥)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٧٢٤ ـ ١٧٢٥)، و«ضوابط المعرفة» للميداني (ص: ٤٣٧ ـ ٤٣٩)، وانظر أيضاً: رسالة المُصنِّف في «آداب البحث»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

وقد رَدَّ عليه الشارحُ الفاضلُ بقولِهِ: «والاعتِراضُ مُعارَضة»[١]، ونُقِلَ عنه في «الحاشية»: «لا نَقْضٌ إجماليٌّ، كما ذهَبَ إليه الشارحُ الأَبهَريُّ؛ إذْ لا يُمكِنُ إجراءُ الدَّليلِ المذكورِ بعَيْـنِهِ في المُركَّبات»[٢]. انتَهى.

قيلَ[٣]: «فيه بَحْثٌ[٤]، لأنَّ النَّقْضَ الإجماليَّ على وجهَيْن: أحدُهما: جَرَيانُ الدَّليلِ في مَوضِعٍ معَ تخلُّفِ الحكمِ عنه. والثاني: استِلزامُ تمامِهِ محذوراً[٥]. والمُنتَفي هاهُنا هو الأوَّلُ دونَ الثاني[٦]»[٧].

وليسَ بشيء، لأنّ المُعتَبَرَ في ثاني وَجْهَي النَّقْضِ الإجماليِّ هو استِلزامُ تمام الدَّليلِ الفسادَ بدونِ انضِمام مُقدِّمةٍ[٨] مِن الخارج. واستِلزامُ الدّليلِ المذكورِ الفسادَ بانضِمام مُقدِّماتٍ مِنَ الخارج، كما لا يخفى على النّاظِرِ فيه. فكِلا وَجْهَي النَّقْضِ الإجماليِّ مُنتَفٍ هاهنا.

نعم، في تَعْليلِ الشارحِ الفاضلِ[٩] قُصورٌ؛ حيثُ اقتصَرَ فيه على بيانِ انتِفاءِ

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٢٩٨)، أو (٣/ ٤٥) بحاشيتَيْه.

(٢) نقله العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» للجرجاني (٣/ ٤٥).

(٣) على حاشية (ف) و(ل): «القائل: حَسَن جَلَبي».

(٤) ولفظُ العلامة حسن جلبي في «حاشيته» (٣/ ٤٥): «فيه تأمُّل».

(٥) كالدَّوْر أو التَّسَلسُل.

(٦) أي: فيكون نقضاً إجمالياً على المعنى الثاني له دون الأول.

(٧) «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤٥).

(٨) في (ج): «مقدِّمات»، والمُثبَت من سائر النُّسَخ، وهو أجود.

(٩) وهو قوله: «إذ لا يُمكِنُ إجراء الدليل المذكور بعَيْنه في المُركَّبات».

أحَدِ وَجْهَي النَّقْضِ الإجماليّ(١)، والحالُ في المتروكِ(٢) أخفى مِنَ المذكور، كما لا يخفى.

وأمّا الجوابُ عنِ الاعتِراضِ المذكورِ فبأنْ يُقالَ: لا نُسلِّمُ أنه إذا لم تكُنِ البسائطُ مجعولةً لا يكونُ المُركَّبُ مجعولاً.

قولُه(٣): «إذْ ليسَ المُركَّبُ إلّا مجموعَ البسائط»، قُلْنا: مُسلَّمٌ، لكنْ لا يَلزَمُ مِن عَدَمِ مجعوليّةِ كُلٍّ منها(٤) عَدَمُ مجعوليّةِ الكُلِّ مِن حيثُ هو كلٌّ(٥).

قالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ - في رَدِّ قولِ الإمامِ في «المُحصَّل»: «ولأنّ الذاتَ أزليّةٌ فلا تكونُ مَقدُورةً، والوجودَ حالٌ فلا يكونُ مَقدُوراً عندَهم، أي: عندَ المُعتَزِلة، وإذا لم تَقَعِ الذّاتُ ولا الوجودُ بالفاعِلِ كانتِ الذواتُ الموجودةُ غنيّةً عنِ الفاعِل»(٦) -: «أقولُ(٧): هم يقولونَ: جَعْلُ الذواتِ موصوفةً بالوجودِ أمرٌ زائدٌ عليها، كالتَّركيبِ الذي هو زائدٌ على الأجزاء، وهو بالفاعِل، ولا يَلزَمُ مِن كَوْنِ الأفرادِ غنيّةً عنِ الفاعِلِ كَوْنُ المُركَّبِ غنيّاً عنه»(٨). إلى هنا كلامُه. وقد خرَجَ منه جوابٌ آخَرُ للاعتِراضِ المذكور.

---

(١) وهو الوجه الأول.

(٢) وهو الوجه الثاني.

(٣) أي: قول صاحب «المواقف»، وقد سبق نقلُ كلامه قبل صفحتين.

(٤) في (ف) و(ل): «منهما»، والمُثبَت من (ع)، وهو الصواب، يعني: كلّ البسائط.

(٥) زاد في (ل): «عدم مجعولية الجزء»، وهي زيادة مُقحَمة.

(٦) «محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين» للرازي (ص: ٥٦).

(٧) على حاشية (ج) و(ف) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «مقول قول الطوسيّ. منه».

(٨) «تلخيص المُحصَّل» للنَّصير الطوسيّ (ص: ٧٧).

فإنْ قُلتَ: التَّركيبُ أيضاً ماهيّةٌ، فهيَ إمّا بسيطةٌ فلا تكونُ مجعولةً على ذلكَ التَّقديرِ، أو مُركَّبةٌ فيعودُ الكلامُ فيه وفي أجزائِهِ البسيطةِ؟

قلتُ: نختارُ أنّ له ماهيّةً بسيطةً، لكنّه مجعولٌ باعتبارِ حُدوثِه، لا باعتبارِ ماهيّتِه، وذلكَ الجَعْلُ عارِضيٌّ[1] نَظَراً إلى التَّركيب، لأنّ المَجْعولَ به: حُدوثُه، وهو عارِضٌ مِن عوارِضِه، وذاتيٌّ نَظَراً إلى المُركَّب، لأنّ المَجْعولَ به: ذاتُه، فافهَمْ هذا السِّرَّ الدَّقيق.

ومِن هنا تَبيَّنَ أنّ ما ذُكِرَ في «المواقِف» مُصدَّراً بقولِهِ: «لا يُقال»[2]، جوابٌ صوابٌ، إلّا أنّ المُصنِّفَ والشّارحَ لم يَتنبَّها لوَجْهِه.

وقالَ الكاتبيُّ بعدَ إيرادِ النَّظَرِ على الوَجْهِ السّابقِ ذِكْرُه: «والأَوْلى أنْ يُقالَ في تَقْريرِ هذا الوَجْه: لو كانَتِ البسائطُ مجعولةً لكانَتْ مُمكِنةً؛ لِما مَرَّ، ولو كانت مُمكِنةً لَمَا كانَتْ هيَ مجعولةً، بل إمّا وجودُها أو عَدَمُها[3]، لأنه حينَئذٍ معنى كونِها مُمكِنةً: أنّ كلَّ واحِدٍ مِن وجودِها وعَدَمِها مِن غيرِها».

ويَرِدُ عليه: أنّا سَلَّمْنا أنّ معنى كونِها مُمكِنةً: أنّ كلَّ واحِدٍ مِن وجودِها وعَدَمِها مِن غيرِها، لكنْ لا يَلزَمُ منه أنْ لا تكونَ هيَ مجعولةً، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو كانَتْ مجعوليَّتُها باعتبارِ نفسِها مُنافيةً لكونِ وجودِها وعَدَمِها مِن غيرِها، وذلكَ غيرُ مُسلَّم، فإنّ مَن يقولُ: إنّ المجعولَ نفسُ الماهيّةِ، يقولُ: إنّ وجودَها يَتبَعُ جَعْلَها، فيكونُ مِنَ الغَيْرِ، وكذا عَدَمُها، لأنه يَتبَعُ عَدَمَ الجَعْل، فافهَم.

---

(١) في (ج) و(ع) و(ف): «عارض»، وهو خطأ.

(٢) سبق نقلُه قبل ثلاث صفحات.

(٣) أي: بل المجعولُ هو إمّا وجودُها أو عَدَمُها.

ثمَّ قالَ(١): «الثّاني(٢): لو كانَتْ مجعولةً لكانَ تحقُّقُها بواسِطةِ تأثيرِ المُؤثِّرِ فيها، والتّالي مُحالٌ، فالمُقدَّمُ مِثلُه(٣).

أمّا الشَّرْطيّةُ فظاهِرة.

وأمّا استِحالةُ التّالي(٤)؛ فلأنّ تأثيرَ المُؤثِّرِ فيها مُتأخِّرٌ عن احتياجِها إلى المُؤثِّر، واحتياجها إلى المُؤثِّرِ مُتأخِّرٌ عنها، لأنه نَعتٌ لها، والنَّعتُ مُتأخِّرٌ عن المَنْعوتِ، فإذَنْ تأثيرُ المُؤثِّرِ في البسيطِ مُتأخِّرٌ عن تَحقُّقِه، وما كانَ كذلكَ استَحالَ أنْ يكونَ تحقُّقُه بتأثيرِ المُؤثِّرِ فيه.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ وجوبَ تأخُّرَ النَّعْتِ عنِ المَنعُوتِ، وإنّما يجبُ ذلكَ أنْ لو كانَ النَّعْتُ أمراً وجوديّاً، أمّا إذا كانَ اعتباراً عَقْليّاً فجازَ تَقدُّمُه على المنعوتِ، كالإمكانِ على وجودِ كلِّ مُمكِنٍ في الخارجِ، ولا نُسلِّمُ أنّ احتياجَ الماهيّاتِ في حُصولِ الوجودِ لها إلى المُؤثِّر: أمرٌ موجودٌ في الخارجِ، بل هو عندَنا مِنَ الاعتباراتِ العَقْليّة، فلِمَ قُلتُم بأنه ليسَ كذلكَ؟ لا بُدَّ له مِن بُرْهان». إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ تأخيرَ النَّعْتِ عنِ المَنعُوتِ واجبٌ بالضَّرورة، وإنكارَه مُكابَرةٌ، إلّا أنّ المَنعُوتَ قد يكونُ نفسَ الماهيّة، فلا يجبُ تأخيرُ النَّعْتِ عن وجودِها. وهذا لا يَقدَحُ في وجوبِ تأخيرِ النَّعْتِ عنِ المَنعُوت، والإمكانُ

(١) أي: الكاتبيّ.

(٢) من الوجهين اللّذَيْن احتجَّ بهما مَنْ قال: إنّ الماهيّات البسيطة ليست مجعولة وقد تقدَّم نَقلُ الأول منهما قبل ستِّ صفحات.

(٣) سقط من (ع): «فالمقدَّم مثلُه».

(٤) وهو أنّ تحقُّق الماهية البسيطة بواسطة تأثير المُؤثر فيها.

إنّما يَتَقدَّمُ على وجودِ المُمكِنِ لأنه نَعْتٌ للماهيّةِ مِن حيثُ هيَ، لا للماهيّةِ الموجودةِ، فهو واجبُ التأخُّرِ عن مَنْعوتِه. وهذا كلُّه ظاهِرٌ لا يَنبَغي أنْ يَشتَبِهَ على مَنْ له تأمُّلٌ صحيح.

فالصَّوابُ في الجوابِ عن الدَّليلِ المذكورِ أنْ يُقالَ: إنّ مَنْ قالَ: «المَجْعولُ نفسُ الماهيّة»، لا يقولُ: إنّ تأثيرَ المُؤثِّرِ فيها مُتأخِّرٌ عن احتياجِها إلى المُؤثِّر، بل لا يقولُ بتأثيرِ المُؤثِّرِ فيها؛ إذْ لا ماهيّةَ قبلَ التأثيرِ حينَئذٍ، فكيفَ يكونُ التأثيرُ فيها؟ بل الماهيّةُ قبلَ تأثيرِ الفاعِلِ وجَعْلِ الجاعِلِ إيّاها لا شيءٌ مَحْضٌ لا[1] تَعيُّنَ لها أصلاً، فأينَ الاتِّصافُ بوَصْفٍ مِنَ الأوصاف؟ وبعدَ الجَعْلِ والتأثيرِ تَتَعيَّنُ وتكونُ شَيْئاً مِنَ الأشياءِ مُتَّصِفةً بأوصافٍ تَلزَمُها مِن حيثُ هيَ هيَ، كالإمكانِ والاحتياجِ ونَحْوِ ذلكَ، فتلكَ الأوصافُ كلُّها في جانبِ المَجْعولِ لا تَحقُّقَ لواحِدٍ منها قبلَ الجَعْل.

[مطلب في مناقشة ما حرَّره الإيجيّ في هذه المسألة]

واعلَمْ أنّ هذا المقامَ ممّا زلَّ فيه أقدامُ الأفهام، وضلَّ في بَوادِي[2] مَباديهِ[3] عقولُ الفُحول، وقد زلَّ فيه قَدَمُ صاحِبِ «المواقِف»، فظلَّ على مُرادِ القَوْمِ غيرَ واقِف، وهو يَزعُمُ أنه يُثبِّتُ فيه قَدَمَ غيرَه! ومِن عَجائبِ الأحوال: أعمَشُ كحّال[4]، حيثُ قال:

---

(١) كذا في جميع النُّسخ، ولعلَّ الصواب: «ولا».

(٢) البوادي: جمعُ بادية، وهي خلافُ الحَضَر، كالصحراء والبَرِّيّة ونحوهما. واستعمالُها هنا مجازٌ، كما هو ظاهر.

(٣) أي: مبادئه، وأبقيتُها على تسهيل الهمز؛ ليظهر الجناس بينها وبين ما قبلها.

(٤) الأعمش: ضعيفُ البَصَر، والكحّال: من يُكحِّلُ عينَه أو عينَ غيره، من الكُحْل، وهو معروف.

«(واعلَمْ أنّ هذه المسألةَ مِنَ المَداحِضِ[1]) التي تَزلَقُ فيها أقدامُ الأذهان، (وإنّا نُريدُ أنْ نُثبّتَ أقدامَكَ فيها بإشارةٍ خفيّةٍ إلى تحريرِ مَحَلِّ النِّزاعِ ومَنشَأِ المذاهِب، والحقُّ لا يَحتَجِبُ عن طالِبِه بعدَ ذلكَ) التَّحريرِ، (فنقولُ:

الحُكَماءُ لمّا قسَّموا الوجودَ إلى ذِهْنيٍّ وخارجيّ، وجَعَلوا الماهيّةَ) المُمكِنةَ (قابِلةً لهما ولرَفْعِهما؛ رأوا العَوارِضَ) أي: الأُمورَ التي تَعرِضُ لتلكَ الماهيّةِ (ثلاثةَ أقسام:

قِسْمٌ يَلحَقُ الماهيّةَ مِن حيثُ هيَ هيَ) أي: (مع قَطْعِ النَّظَرِ عَن هُوِيّاتِها الخارجيّة) وعن وجودِها الذِّهْنيِّ أيضاً؛ إذْ لا مَدخَلَ في ذلكَ اللُّحُوقِ لخُصوصيّةِ شيءٍ مِن الوجودَيْن، بل لِمُطلَقِ الوجودِ، فأينَما وُجِدَتِ الماهيّةُ كانت مُتَّصِفةً به، (وذلكَ كالزَّوْجيّةِ للأربعةِ)، فإنها لازِمةٌ لماهيّةِ الأربعةِ وعارِضةٌ لها، سواءٌ وُجِدَتِ الأربعةُ في الخارجِ أو في الذِّهْنِ، (فلو فُرِضَ أربعةٌ) موجودةٌ بأحدِ الوجودَيْنِ (غيرَ زَوْجٍ لم تكُنْ أربعةً)، فيَلزَمُ التَّناقُضُ»[2]. إلى هنا كلامُه مشروحاً بشَرْحِ الفاضلِ الشَّريف.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً فلأنّ الكلامَ في تَقْسيمِ العَوارِض، لا في تَقْسيمِ اللوازِم، فالقِسْمُ الأوّلُ: ما يَعرِضُ الماهيّةَ مِن حيثُ هيَ هيَ، لا ما يَلزَمُها مِن حيثُ هيَ هيَ، حتّى لا يَنفَكَّ عنها.

---

(١) جمعُ مَدحَضة، وهو المكانُ الذي لا تثبتُ عليه الأقدام. كما في «تاج العروس» (١٨/ ٣٢٨) (دحض).

(٢) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للشريف الجرجاني (١/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩)، أو (٣/ ٤٥ ـ ٤٧) بحاشيتَيه.

فالشّارحُ الفاضِلُ لم يُصِبْ في قولِهِ: «فأينَما وُجِدَتِ الماهيَةُ كانت مُتَّصِفةً به»، لأنه صَريحٌ في معنى اللُّزوم، والكلامُ فيما هو أعمُّ منه.

وأمّا ثانياً فلأنّ فَرْضَ الأربعةِ غيرَ زَوْجٍ ليسَ بمُحال، وإنْ كانَ المَفروضُ مُحالاً[١]، فإنّ استِحالةَ الفَرْضِ[٢] أيضاً مِن خواصِّ الذاتيّ، وبها يُفارِقُ الذّاتيُّ لازِمَ[٣] الماهيّة[٤]. ومُوجَبُ قولِهِ: «فلو فُرِضَ أربعةٌ غيرَ زَوْجٍ لم تكُنْ أربعةً» هو أنْ يكونَ الفَرْضُ المذكورُ مُحالاً، وقد عرَفْتَ أنه لا صِحّةَ[٥] له، فالصَّوابُ أنْ يُقالَ: «فلو كانَتْ أربعةٌ غيرَ زَوْجٍ لم تكُنْ أربعةً».

وأمّا ثالثاً فلأنّ الشّارحَ الفاضِلَ زعَمَ أنّ لِـمُطلَقِ الوجودِ الشامِلِ للخارجيِّ والذِّهْنيِّ مَدخَلاً في ثبوتِ هذا القِسْمِ لِـمَعرُوضِه، على ما أفصَحَ عنه بقولِهِ: «بل لِمُطلَقِ الوجود»، وأوضَحَه في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شَرْحِ التَّجْريد» حيثُ قالَ: «اقتِضاءُ الماهيّةِ لشيءٍ واتّصافُها به مِن غيرِ نَظَرٍ إلى الوجودِ غيرُ مَعْقول، فإنّ مِنَ المَعْلوم بالضَّرورةِ أنّ ما لا ثبوتَ له بوَجْهٍ مِن الوُجوهِ لا يَتَّصِفُ بثُبوتِ شيءٍ

---

(١) سقط من (ع): «وإن كان المفروض محالًا».

(٢) في (ل): «فَرْض الأربعة».

(٣) في (ج): «يلازم»، وهو خطأ.

(٤) الذاتي: ما يخصُّ الشيءَ ويُميِّزُه عن جميع ما عداه. وهو ـ في اصطلاح المناطقة ـ: جزءُ الماهيّة، أي: الجزء المُفرَد المحمول على الماهية، وهو منحصرٌ في الجنس والفَصْل. فماهية الإنسان: حيوان ناطق، والحيوانية: ذاتيّ فيه، وكذا النُّطق. ومن المستحيلُ رفعُ الذاتي مع بقاء الماهية، لأنه لا يُتصوَّرُ انفكاكُ الشيء عن نفسه، بخلاف ارتفاع اللوازم، فإنّه مُغايرٌ لارتفاع الماهيّة تابع لها، فأمكَنَ تصوُّر الانفكاك بينهما مع استحالتِه. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٨١٨ـ٨١٩).

(٥) في (ل): «حجة»، وهو تصحيف.

له، فليسَ مَعْنى لازِمِ الماهيّةِ: أنها مُتَّصِفةٌ به، سواءٌ وُجِدَتْ بأحدِ الوجودَيْنِ أو لا، بل مَعْناهُ: أنها أينَما وُجِدَت كانت مُتَّصِفةً به؛ إذْ ليسَ لأحدِ الوجودَيْنِ مَدخَلٌ في الاقتِضاء، بلِ المُقتَضي الماهيّةُ باعتبارِ مُطلَقِ وجودِها». انتهى كلامُه.

ويَرِدُ عليه: أنه يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ لا يكونَ مُطلَقُ الوجودِ مِنَ العَوارِض؛ لانحِصارِها في الأقسامِ الثلاثةِ المذكورةِ، وهو ليسَ منها، واللازِمُ باطلٌ، فكذا المَلْزوم.

وإنّما قُلْنا: إنّه «ليسَ منها»، لأنّ كُلّاً منها ـ على ما ذُكِرَ ـ مَشروطٌ بمُطلَقِ الوجودِ، ولو كانَ مُطلَقُ الوجودِ منها لَزِمَ أنْ يكونَ مَشروطاً بنفسِه.

قالَ الفاضِلُ الدَّوّانيُّ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «الشَّرْح الجديدِ للتَّجْريد»: «اتِّصافُ شيءٍ بآخرَ في نَحْوٍ مِن الوجودِ: إنْ وَجَبَ أنْ يَتأخَّرَ عنِ اتِّصافِهِ بذلكَ النَّحْوِ مِنَ الوجودِ لَزِمَ أنْ لا يكونَ نفسُ الأمرِ ظَرْفاً للاتِّصافِ بالوجودِ في نفسِ الأمر، وإلّا تَقدَّمَ على نفسِهِ أو تَسلسَل»[1]. انتهى كلامُه.

لا يُقالُ: عُروضُ الوجودِ المُطلَقِ للماهيّةِ إمّا في ضِمْنِ الخارِجيِّ أو الذِّهْنيِّ، فاللازمُ على تَقْديرِ اشتِراطِ عُروضِ الوُجودِ المُطلَقِ للماهيّةِ بالوجودِ المُطلَقِ: تَوقُّفُ عُروضِهِ لها في ضِمْنِ فَرْدٍ على عُروضِهِ لها في ضِمْنِ فَرْدٍ آخرَ، ولا مَحْذورَ فيه.

لأنّا نقولُ: بل فيه مَحْذور؛ إذ يَلزَمُ حينَئذٍ تَرتُّبُ تلكَ الأفرادِ إلى غيرِ النِّهاية، وذلكَ باطلٌ، وإنْ كانت تلكَ الأفرادُ أموراً اعتباريةً، إذ يَلزَمُ حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ الاشتِراطِ المذكورِ ـ أنْ يكونَ مجموعُها مَسْبُوقاً بفَرْدٍ غيرِ داخِلٍ في ذلكَ المَجْموع ولا خارجٍ عنه؛ أمّا الأوّلُ فبحُكمِ الاشتِراطِ، فإنّ الشَّرْطَ لا يكونُ إلّا خارِجاً عنِ

---

(١) «حاشية الدواني» على «شرح التجريد» للقوشي (ص: ٥٩).

المَشْروط، وأمّا الثاني فبحُكم أنه مجموعُ الأفرادِ المُتسَلسِلة[١]، فلو كانَ فَرْدٌ مِن تلكَ السِّلسِلةِ خارِجاً عنه يَلزَمُ أنْ لا يكونَ المَجْموعُ مجموعاً، وهو خِلافُ المَفْروضِ، واللازمُ المذكورُ بيِّنُ البُطلان.

ثمَّ إنَّ مَساقَ كلامِهِ[٢] صَريحٌ في عَدَمِ الفَرْقِ بينَ عارِضِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هيَ، ولازِمِها مِن حيثُ هيَ هيَ، وفي أنَّ لازِمَ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هيَ لا يكونُ إلّا مُقتَضى الماهيّة. وهذا الأخيرُ ممّا لم يَقُمْ عليه شُبْهة، فَضْلاً عن حُجّة، وقد نبَّهْتُ فيما سبَقَ على فسادِ الأوّل[٣].

والتَّحْقيقُ أنّ الاقتِضاءَ فَرْعُ الوُجودِ في المُقتَضي إذا كانَ المُقتَضى أمراً موجوداً، وأمّا إذا لم يكُنْ موجوداً، بل أمراً اعتبارياً، فلا حاجةَ في المُقتَضي إلى الوجودِ للاقتِضاء، فإنّ العقلَ يَنقَبِضُ عن تجويزِ أنْ يكونَ ما ليسَ بمَوْجودٍ مُقتَضِياً لموجود[٤]، ولا يَنقَبِضُ عن تجويزِ أنْ يكونَ مُقتَضِياً لِمَا ليسَ بموجود.

نعم، ثبوتُ ما ليسَ بموجودٍ للمُقتَضي له يَتَوقَّفُ على وجودِه، ضَرورةَ أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فَرْعُ ثبوتِ المُثبَتِ له، سواءٌ كانَ للشيءِ الأوّلِ ثبوتٌ في نفسِهِ أو لا، لكنَّ ثبوتَه للمُقتَضي واتِّصافَ المُقتضي به أمرٌ وراءَ الاقتِضاء، فما اشتُرِطَ فيه لا يَلزَمُ أنْ يُشترَطَ في الاقتِضاءِ، فالماهيّةُ تَقتَضي الإمكانَ ونَحوَهُ مِن الأُمورِ الاعتباريّةِ اللازِمةِ لها مِن حيثُ هيَ هيَ بلا شَرْطِ الوجودِ، لكنّها لا تَتَّصِفُ بها إلّا بعدَ وجودِها في أحدِ المَظهَرَيْن.

---

(١) في (ع): «مجموع الوجودات المتسلسلة»، وفي (ل): «مجموع الوجود الأفراد المتسلسلة».

(٢) أي: كلام العَضُدِ الإيجي في «المواقف»، وقد تقدّم نَقْلُه قبل صفحتين.

(٣) وهو عدم التفريق بين عارض الماهية ولازمها.

(٤) في (ج): «تجويز أن يكون مقتضياً لما ليس بموجود»، ولا يستقيم.

وصاحبُ «المواقِفِ» واقِفٌ على هذا المعنى، ولذلكَ لم يَعتَبِرْ في القِسْمِ الأوَّلِ شَرْطَ الوجودِ أصلاً، على ما أفصَحَ عنه قولُه: «فلو فُرِضَ أربعةٌ غيرَ زَوْجٍ لم تكُنْ أربعة».

والشارحُ الفاضِلُ لعَدَمِ وقوفِهِ على ذلكَ السِّرِّ غيَّرَ كلامَه بزيادةِ قَيْدِ «الموجودةِ» في الأربعةِ المَفروضة[1]، فأفسَدَه زاعِماً أنه أصلَحَه!

فإنْ قُلتَ: أليسَ تلكَ الأُمورُ الاعتباريَّةُ ثابتةً في نفسِ الأمرِ، وإنْ لم تكُنْ موجودةً في الخارجِ، فكيفَ يَقتَضيها ما لا وجودَ له أصلاً؟

قلتُ: نعم، لها وجودٌ في نفسِ الأمرِ، يَدُلُّ على ذلكَ صِدْقُ الأحكامِ بالأُمورِ الثُّبوتيَّةِ عليها، ككَوْنِها أوصافاً ثابتةً للغَيْرِ ونَحْوِ ذلكَ، لكنْ كما لا دَخْلَ لِوجودِها في نفسِ الأمرِ في ثبوتِها لموصوفاتِها ـ على ما نبَّهْتُ عليه آنِفاً ـ كذلكَ لا دَخْلَ له في كونِها مُقتَضياتِ مَوْصوفاتِها. ولـمّا لم يكُنِ الوجودُ مُعتبَراً في جانِبِ المُقتَضي وإنْ كانَ مُقارِناً له، لم يكُنْ مُعتبَراً في جانِبِ المُقتَضي أيضاً وإنْ كانَ مُقارِناً له لازِماً لا بُدَّ منه لأمرِ الاتِّصاف.

ثمَّ قالَ ـ أعني: صاحبَ «المواقِف» ـ: «(وقِسْمٌ آخرُ يَلحَقُ الوجودَ، أي: الـهُوِيّاتِ الخارجيَّةَ) لا الماهيَّةَ مِن حيثُ هيَ هيَ (نَحْوُ التَّناهي والحُدوثِ للجِسْمِ، فإنَّه) أي: ما ذُكِرَ مِنَ التَّناهي والحُدوثِ[2] (لا يَلزَمُ ماهيَّتَه) أي: ماهيَّةَ الجسمِ مِن حيثُ هيَ، (بل وجودَه) الخارجيَّ، (فإنَّ مَنْ تَصوَّرَ جِسْماً قديماً أو

(١) وذلك في قوله: «(فلو فُرِضَ أربعةٌ) موجودةٌ بأحدِ الوجودَيْنِ (غيرَ زَوْجٍ لم تكُنْ أربعةً)»، كما سبق.

(٢) على حاشية (ج) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عبارةُ الشارح: «أي: نحو ما ذكر». منه». يعني: أنها بزيادة «نحو» وإسقاط «من التناهي والحدوث».

غيرَ مُتَناهٍ لم يكُنْ) ذلكَ الشَّخصُ (مُناقِضاً[١] في نفسِه، ولا مُتصوِّراً للجِسْمِ غيرَ جِسْمٍ)، كما لَزِمَه ذلكَ في تَصوُّرِهِ أربعةً غيرَ زَوْجٍ»[٢]. إلى هنا كلامُه مشروحاً بشَرْحِ الفاضِلِ الشَّريف.

استَدَلَّ بعَدَمِ لُزومِ المَحْذورِ المذكور، على التَّقْديرِ المَزبور، على عَدَمِ لُزومِ التَّناهي والحُدوثِ لماهيّةِ الجِسمِ مِن حيثُ هيَ هيَ.

ومَبْنى هذا الاستِدلالِ على أنهما لو كانا لازِمَيْنِ لها لم يكُنْ بُدٌّ مِن ذلكَ المَحْذور، على التَّقْديرِ المذكور.

وفيه نَظَر:

أمّا أوّلاً فلِما مَرَّ أنه مِن خواصِّ الذاتيِّ، لا يُوجَدُ في لازِمِ الماهيّة.

وأمّا ثانياً فلأنه يَلزَمُ حينَئذٍ أنه مَنْ تَصوَّرَ جِسْماً مَوْجوداً في الخارِجِ غيرَ حادِثٍ، أنْ يكونَ مُناقِضاً في نفسِه مُتَصوِّراً للجِسْمِ غيرَ جِسم، لأنّ نِسْبَةَ الحُدوثِ إلى الجِسمِ الموجودِ في الخارجِ نِسْبةُ الزَّوْجيّةِ إلى ماهيّةِ الأربعة، فلا يَصِحُّ قولُه: «فإنّ مَنْ تَصوَّرَ جِسْماً قديماً لم يكُنْ ذلكَ الشَّخْصُ مُناقِضاً في نفسِهِ ولا مُتَصوِّراً للجِسمِ غيرَ جِسم، كما لَزِمَهُ ذلكَ في تَصَوُّرِهِ أربعةً غيرَ زَوْجٍ»، لأنّ الوجودَ في الخارج مُعتبَرٌ في مَفهومِ القَديم، ضَرورةَ أنه مِن أقسامِ[٣] الموجودِ في الخارج، فتصوُّرُ الجسمِ قديماً: تَصَوُّرُه موجوداً في الخارج غيرَ حادِث.

ثمَّ قالَ: «(وقسمٌ) ثالثٌ يَلحَقُ الماهيّةَ (باعتبارِ وجودِها في الذِّهْن) أي:

---

(١) كذا في جميع النُّسَخ. وفي «المواقف»: «متناقضاً»، وسيُكرِّرُها المُصنِّف: «مناقضاً».

(٢) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٩٩)، أو (٣/ ٤٧ ـ ٤٨) بحاشيتَيْه.

(٣) من قوله: «الوجود في الخارج» إلى هنا، سقط من (ج).

يكونُ لخُصوصيّةِ[1] الوجود الذِّهْنيِّ مَدخَلٌ في عُروضِهِ للماهيّة، (نَحْوُ الذاتيّةِ والعَرَضيّةِ والكُلّيّةِ والجُزْئيّةِ) العارِضةِ للأشياءِ الموجودةِ في الذِّهْنِ بشَرْطِ وجودِها فيه[2]»[3].

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ[4] في «شَرْحِه» بعدَ التَّفسيرِ المذكور: «فلا يُحاذى به أمرٌ في الخارج، وهذا القِسْمُ هو المُسمّى بالمَعْقولاتِ الثانية»[5].

ويَرِدُ عليه: أنّ المَعْقولَ الثاني شَرْطُه أنْ لا يُعقَلَ إلّا بعدَ تَعقُّل مَفهوم يُعتبَرُ عُروضُه له، صَرَّحَ الفاضِلُ المذكور بذلكَ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح المَطالِع»[6]، والقِسْمَ الثالثَ مِنَ العَوارِضِ لا يَلزَمُه ذلك[7]؛ إذْ لم يَثبُتْ بعدُ أنّ العَوارِضَ الذِّهْنيّةَ لا تُعقَلُ إلا بعدَ تَعقُّلِ مَعْروضاتِها، والأمثِلةُ الجُزئيّةُ لا تُفيد.

---

(١) على حاشية (ج) و(ف) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عبارة الشارح: «ويكون بخصوصه». منه».
قلت: لكنْ في المطبوع من «شرح المواقف» (١/ ٢٩٩) أو (٣/ ٤٨) بحاشيتَيْه: «فيكون لخصوصية»، فلعلّ «بخصوصه» مصحَّفة عن «الخصوصية»، ولعل المُصنِّف إنما أراد التنبيه على وجود حرف الواو أو الفاء في بداية عبارة الشارح، والله أعلم.

(٢) عبارة الشريف الجرجاني في «شرح المواقف»: «العارضة للأشياء الموجودة في الذهن، وليس في الخارج ما يُطابقُها»، ويبدو أنّ المُصنِّفَ تصرَّف فيها.

(٣) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٨) بحاشيتَيْه.

(٤) زاد في (ل): «رحمه الله».

(٥) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٨) بحاشيتَيْه.

(٦) انظر: «الحاشية الكبرى» للشريف الجرجاني على «شرح المطالع» للقطب الرازيّ التحتانيّ (ص: ٤٩ ـ ٥٠) و«المطالع» متن صنّفه الأرمويّ في علم المنطق.

(٧) على حاشية (ج) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أرادَ نفيَ ثبوتِ هذا اللُّزوم، لأنّ مُوجَبَ الاشتِراطِ المذكورِ ثبوتُه. منه».

ومَنْ قالَ[1] في تَقريرِ هَذهِ المُناقشةِ: «إنّ العَوارِضَ الذِّهْنيّةَ لِـمَ لا يجوزُ أنْ يَنفَكَّ تَعقُّلُها عَن تَعقُّلِ مَعْرُوضاتِها»، لم يُصِبْ فيه، حيثُ تجاوَزَ عن قَدْرِ الحاجة، فإنّ مَدارَ المُناقَشةِ المذكورةِ على جوازِ تَعقُّلِ تلكَ العَوارِضِ قبلَ تَعقُّلِ مَعْروضاتِها، ولا حاجةَ فيها إلى جوازِ تَعقُّلِها مُنفكّاً عن تَعقُّلِ مَعْروضاتِها[2].

ثمَّ إنّ قولَ الشارح المذكور: «فلا يُحاذى به أمرٌ في الخارج»، صَريحٌ في تَرتُّبِ الحكمِ المذكور، على الشَّرْطِ المَزبور.

فعلى هذا، لا وَجْهَ لِعَدِّهِ أمراً آخرَ مُعتبَراً في حَدِّ المَعْقولِ الثاني، حتّى يكونَ المُعتبَـرُ فيه قَيْدان، كما صرَّحَ به في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شَرْحِ التَّجْريد» حيثُ قالَ: «وبالجُمْلة، فالمُعتبَـرُ في المَعقُولاتِ الثانيةِ أمران:

أحدُهما: أنْ لا تكونَ مَعْقولةً في الدَّرَجةِ الأُولى، بل يجبُ أنْ تُعقَلَ عارِضةً لِمَعْقولٍ آخَرَ في الذِّهْن.

وثانيهما: أنْ لا يكونَ في الخارج ما يُطابِقُها»[3].

لأنّ القَيْدَ الأوّلَ في مَعنى الشَّرْطِ المذكورِ، فإنّ ما «يجبُ أنْ يُعقَلَ عارِضاً لِمَعْقولٍ آخَرَ في الذِّهْنِ» لا يكونُ إلّا مِنَ العَوارِضِ الذِّهْنيّةِ التي لِـخُصوصيّةِ الوجودِ الذِّهْنيِّ مَدخَلٌ في عُروضِها لِـمَعْروضاتِها، لأنّ ما يَصِحُّ عُروضُه لِـمَعْروضِهِ في الخارج يجوزُ أنْ يُعقَلَ عارِضاً له في الخارج، فلا يكونُ بحيثُ لا يُمكِنُ تعقُّلُه إلّا عارِضاً له في الذِّهْن.

---

(١) على حاشية (ل): «قائلُه: الجلال الدَّوّانيّ»، وعلى حاشية (ج) و(ف): «جلال».

(٢) سقط من (ل): «ولا حاجة فيها... معروضاتها».

(٣) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٣/ ب ـ ٣٤/ أ).

وبما قرَّرْناهُ اتَّضحَ ما في قولِهِ في «الحاشِيـةِ» المذكورة: «وكلُّ ما يُعقَلُ في الدَّرَجةِ الأُولى فهو مَعْقولٌ أوَّلٌ، موجوداً كانَ أو مَعْدوماً، مُركَّباً أو بسيطاً. وكذا ما لا يُعقَلُ إلّا عارِضاً لِغيرِهِ إذا كانَ في الخارجِ ما يُطابِقُه، كالإضافاتِ إذا قيلَ بتَحَقُّقِها في الخارجِ»[1] مِنَ الخَلَلِ، لأنه لا يخلو مِن:

أنْ يكـونَ مُـرادُه مِـن قولِـهِ: «وكـذا مـا لا يُعقَـلُ إلا عارِضـاً لِغيـره»: أنْ يُقـالَ: وكـذا مـا لا يُعقَـلُ إلّا عارِضـاً، سـواءٌ كانَ عُروضُـه لـه فـي الذِّهْـنِ أو فـي الخارج. فـلا وَجْـهَ لـه؛ إذْ حينَئـذٍ لا يكـونُ له مِسَـاسٌ للمَقـام، لأنّ الـكلامَ فيمـا عُروضُه في الذِّهْـنِ خاصّةً.

أو يكونَ مُرادُه أنْ يُقالَ: وكذا ما لا يُعقَلُ إلّا عارِضاً لِغيرِهِ في الذِّهْن. فلا صِحّةَ له؛ لعَدَمِ انتِظامِهِ معَ الشَّرْطِ المذكور، فإنّ ما يكونُ كذلكَ لا يكونُ موجوداً في الخارجِ، ضَرورةَ أنّ الموجودَ في الخارجِ مِنَ العَوارِضِ يُمكِنُ أنْ يُعقَلَ عارِضاً في الخارجِ، ولا يَلزَمُ أنْ لا يُعقَلَ إلّا عارِضاً في الذِّهْن.

ثـمَّ قـالَ ـ أعني: صاحـبَ «المواقِـفِ» ـ: «(فنبَّهـوا) بقولهـم: إنّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولـة (علـى أنّ المَجْعُوليّةَ إنّمـا تَلحَقُ الـهُوِيّةَ لا الماهيّةَ) أي: هـيَ مِن عوارِضِ الوجـودِ الخارِجـيِّ ـ أو الذِّهْنيِّ[2] ـ لا مِن عَوارِضِ الماهيّـةِ مِن حيثُ هيَ هيَ، (فلو تُصُـوِّرَ) مَثَـلاً (إنسـانٌ غيـرَ مجعـولٍ لم يكُـنْ) ذلـكَ المُتصـوَّرُ (لا[3] إنسـاناً)، حتّى يَلـزَمَ التَّناقُـضُ، (وأرادُوا) يعني: هؤلاءِ النّافيـنَ (بالمَجْعُوليّةِ الاحتيـاجَ إلى الفاعِلِ)

---

(١) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٤/أ).

(٢) قوله: «أو الذهني» زيادةٌ من المُصنِّف رحمه الله على كلام الشريف الجرجاني، وسيَتَعقَّبُه فيها قريباً.

(٣) سقط من (ع): «لا»، ولا بُدَّ من إثباتها.

المُوجِدِ[١]، وهـذا كلامٌ حـقٌّ لا مِرْيـةَ فيـه، لأنّ الاحتيـاجَ إلـى الفاعِـلِ المُوجِـدِ مِن لـوازِمِ الوجـودِ دونَ الماهيّـة»[٢]. إلـى هنا كلامُه.

فإنْ قُلتَ: الوجودُ فَرْعُ الاحتياج، ضَرورةَ أنه فَرْعُ التأثير، وهو فَرْعُ الاحتياج، وفَرْعُ الفَرْعِ فَرْعٌ، فكيفَ يكونُ الاحتياجُ مِن لوازِمِ الوجودِ المُتفرِّعةِ عليه؟

قلـتُ: مـا يَتَقـدَّمُ علـى الوجـودِ[٣] هـو الاحتيـاجُ إلـى الغَيْـرِ مُطلَقـاً مُعلَّـلاً بالإمـكانِ، ومـا هـو مِـن لَـوازِمِ الموجـودِ المُتأخِّـرِ عنـه هـو الاحتيـاجُ إلـى العِلّـةِ المُعيَّنـةِ التـي أوجَـدَتِ المَعْلـولَ، فـإنّ المُمكِـنَ قبـلَ وجـودِه، بل قبـلَ تأثيـرِ العِلّةِ فيـه[٤]: مُحتـاجٌ إلـى عِلّةٍ مـا، ولذلـكَ يَصِـحُّ أنْ يَتوارَدَ عليـه العِلَـلُ المُسـتَقِلّةُ على سَبيلِ البَـدَل، وبعـدَ تأثيـرِ العِلّـةِ المُعيَّنةِ فيـه يَحدُثُ لـه احتياجٌ إلى خُصـوصِ تلكَ العِلّـة، ولذلـكَ لا يَصِـحُّ أنْ يَتعاقـبَ عليـه عِلّتـانِ؛ بـأنْ يَحـدُثَ بإحداهمـا، ويَبْقى بالأُخـرى بعـدَ انعِـدامِ الأُولـى. فافهَـمْ هـذا، فإنّه مِـن لطائفِ الأسـرارِ التـي خَلَتْ عنهـا دَفاتِـرُ القَوْم.

---

(١) في حاشية (ج) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قيدُ «المُوجِد» لم يُذكَرْ في شَرْحِ الفاضِلِ الشريف، ولا بُدَّ منه. منه». قلت: لكنَّه مذكور في المطبوع منه (١/ ٣٠٠) أو (٣/ ٤٩) بحاشيتَيْه!

(٢) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٨ـ٤٩) بحاشيتَيْه.

(٣) في (ج): «الموجود»، وهو خطأ.

(٤) على حاشية (ل) هنا فائدة، وهي: «كلمةُ «بل» بعدَ الإثباتِ لِصَرْفِ الحكمِ عن المَعْطوفِ عليه إلى المَعْطوف، نَحوُ: جاءني زيدٌ بل عَمْرٌو، أي: بل جاءني عَمْرٌو، فحُكمُ المجيءِ فيه للمَعْطوفِ دونَ المَعْطوفِ عليه. جامي».

يعني: العلامة النحويّ المُفسِّر نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي (٨١٧ـ٨٩٨)، وقد ذكر ذلك في كتابه «الفوائد الضيائية» وهو «شرح كافية ابن الحاجب» (٢/ ٣٠١).

ويه يَنحَلُّ الإشكالُ المذكورُ في المسألةِ الأُولى، تَقْريرُه[1]: أنّ المَعْلولَ لا يخلو مِن أنْ يَتوقَّفَ على واحِدةٍ مِن تلكَ العِلَلِ بعَيْـنِها أو لا. فعلى الأوّل، لا يُمكِنُ أنْ يُوجَدَ بدونها، فلا يكونُ ما عَداها مِن العِلَلِ المُستَقِلّةِ كافيةً في وجودِه، والمَفْروضُ خِلافُه. وعلى الثاني، لا تكونُ تلكَ العِلّةُ عِلّةً له، لأنّ ما لا يَتَوقَّفُ عليه الشيءُ لا يكونُ عِلّةً له، وهذا أيضاً خِلافُ المَفروض.

ووَجْهُ الانحِلالِ ظاهرٌ ممّا قدَّمْناه، فتَدبَّر.

بقِيَ هاهنا شيءٌ، وهو أنّ الشارحَ الفاضِلَ قالَ ـ في شَرْحِ قولِ صاحِبِ «المواقِف»: «إنّما تَلحَقُ الهويّةَ لا الماهيّةَ» ـ: «أي: هِي مِن عَوارِضِ الوُجودِ الخارِجيّ، لا مِن عَوارِضِ الماهيّـةِ مِن حيثُ هيَ هيَ»، ولا يخفى ما فيه مِنَ القُصور، فإنّ حَقَّ المَقامِ حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ أنْ يكونَ المُرادُ مِن الهويّـةِ: الوجودَ الخارِجيّ، كما تَوهَّمه ـ أنْ يَنفِيَ كونَه مِنَ القِسْمَيْنِ الآخَرَيْن.

والحقُّ أنّ مُرادَ صاحِبِ «المواقِفِ» مِن الهويّـةِ: ما يَعُمُّ الوجودَيْـنِ، على ما بيّنّاهُ فيما تَقدَّمَ، لا ما يخُصُّ الخارِجيّ، لأنّ الوجودَ الذِّهْنيَّ أيضاً ممّا تحتاجُ الماهيّـةُ في الاتِّصافِ به إلى العِلّـةِ، فالمَجْعوليّـةُ ـ بمَعْنى الاحتياجِ إلى المُوجِدِ ـ يَنتَظِمُه، وعَدَمُ اختِصاصِ الهويّـةِ بالموجودِ الخارِجيِّ ممّا اعتَرَفَ به الفاضِلُ المذكورُ، حيثُ قالَ في أوائلِ الأمورِ العامّةِ مِن «الشرح» المذكور: «إنّ الجُزئيّاتِ المُدرَكةَ بالحواسّ مُنحازةٌ عن غيرِها بالحقيقةِ والهويّـةِ معاً، وليسَتْ بموجوداتٍ خارِجيّـةٍ، بل ذِهْنيّة»[2].

---

(١) أي: تقرير الإشكال.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢١٦ ـ ٢١٧)، أو (٢/ ٦٩) بحاشيتيه.

ثمَّ قالَ ـ أعني: صاحِبَ «المواقِف» ـ: «(وقالَ بعضُهم ـ وقد أرادُوا بالمَجْعوليّةِ الاحتياجَ إلى الغَيْرِ) سواءٌ كانَ فاعِلاً مُوجِداً أو جُزْءاً مُقوِّماً ـ: (إنّها)[1] أي: المَجْعوليّةَ بهذا المعنى (تَلحَقُ الماهيّةَ المُركَّبةَ) لِذاتِها، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن وجودِها، (فإنّ الاحتياجَ إلى جُزْئِها) الدّاخِلِ في قِوامِها (يَلحَقُها لِنَفسِ مَفهومِها) مِن حيثُ هو هو (قَطْعاً)، فأينَما وُجِدَتِ الماهيّةُ المُركَّبةُ كانت مُتَّصِفةً بالاحتياجِ إلى الغَيْرِ، بخِلافِ البسيطة؛ إذْ ليسَ لها هذا الاحتياجُ اللازمُ للماهيّةِ، وإنْ اشتَرَكَتا في الاحتياجِ اللازِمِ للوجود.

وأرادُوا بقولهم: «الإمكانُ لا يَعرِضُ للبَسيطِ؛ إذْ ليسَ فيه شَيْئانِ»: أنّ الاحتياجَ العارِضَ للماهيّةِ المُركَّبةِ في حَدِّ ذاتِها، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن وجودِها، لا يُتَصوَّرُ عُروضُه للماهيّةِ البسيطة. وهذا أيضاً كلامٌ صوابٌ لا شُبْهةَ فيه»[2]. إلى هنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ، وهو أنّ مُوجَبَ ما ذكَرَه مِن أنّ لُحوقَ المَجْعوليّةِ بالمَعْنى المذكورِ للماهيّةِ المُركَّبة لذاتِها[3] معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن وجودِها: هو أنْ لا يكونَ لِمُطلَقِ الوجودِ أيضاً مَدخَلٌ في لُحوقِها للماهيّةِ، وهذا خِلافُ ما قرَّرَه الشارحُ الفاضِلُ فيما تَقدَّمَ؛ مِن أنّ لِمُطلَقِ الوجودِ مَدخَلاً في لازِمِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هيَ أيضاً.

فالصَّوابُ أنْ يُقالَ: إنّها[4] تَلحَقُ الماهيّةَ المُركَّبةَ لِذاتِها، لا لِوجودِها، وإنْ كانَ

(١) على حاشية (ج) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «كلمة «إنّ» معَ اسمِها وخَبَرِها: مَقُول القَوْل. منه».

(٢) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٩) بحاشيتَيْه.

(٣) قوله: «لذاتِها» مُتعلِّق بخبر «أنّ» المحذوف، أي: أنّ لحوق المجعولية للماهيّة المُركَّبة كائنٌ لذاتها.

(٤) أي: المَجْعولية.

في لُحوقِها إيّاها لا بُدَّ مِنَ الوجودِ، فإنّ مَدخَلَه في اللُّحُوقِ لا في اللاحِق. فافهَمْ هذا، فإنّه مِنَ الدّقائق.

ثمَّ قالَ: «(وقالَ بعضُهم: الماهيّةُ مجعولةٌ مُطلَقاً) سواءٌ كانت مُركَّبةً أو بسيطةً، (وقد أرادُوا عُروضَ المَجْعوليّـةِ لها في الجُمْلة) أي: لَرادُوا أنّ الاحتياجَ عارِضٌ لها، أعمَّ مِن أنْ يكونَ عُروضُه لِنَفسِ الماهيّـةِ أو للوجودِ، وأعمَّ مِن أنْ يكونَ إلى الفاعِلِ المُوجِدِ أو الجُزْءِ المُقوِّم. وهذا أيضاً كلامٌ صِدْقٌ لا شكَّ فيه»[1]. إلى هنا كلامُه مشروحاً.

ثـمَّ قـالَ الشـارحُ الفاضِـلُ: «هـذا تَقْريـرُ مـا حَـرَّرَه المُصنِّـف، وفيه بُعْـدٌ، لأنّ البَحْـثَ عمّـا يَلحَقُ الماهيّـةَ؛ أنه مِـن لَوازِمِها مِن حيثُ هـيَ، أو مِن لَـوازِمِ وجودِها الخارِجيِّ أو الذِّهْنـيِّ؟ جـارٍ فـي كثيرٍ مِـن لَواحِقِها، فليـسَ لِتَخْصيصِ هـذا البَحْثِ بالمَجْعوليّـةِ كثيرُ فائـدةٍ. وأيضـاً كمـا أنّ الماهيّـةَ المُمكِنـةَ محتاجـةٌ إلـى الفاعِلِ فـي وجودِهـا الخارِجـيِّ، كذلـكَ محتاجـةٌ إليه فـي وجودِهـا الذِّهْنـيِّ، فالمَجْعوليّةُ -بمَعْنـى الاحتيـاجِ إلـى الفاعِـلِ- مِـن لَـوازِمِ الماهيّـةِ المُمكِنـةِ مُطلَقاً، فإنَّهـا أينَما وُجِـدَتْ كانـت مُتَّصِفـةً بهذا الاحتيـاج، سـواءٌ كانَ اتِّصافُها بـه بيِّناً أو غيـرَ بيِّنٍ، وإنْ فُسِّـرَ المَجْعوليّـةَ بأنهـا الاحتياجُ إلـىْ الفاعِلِ في الوجـودِ الخارِجـيِّ؛ كانَ الكلامُ صَحيحـاً، والتَّقييـدُ تكلُّفـاً»[2]. انتَهـى كلامُه.

ولقـد أصـابَ فيمـا ذكَـرَه أوَّلاً[3]، دونَ مـا ذكَـرَه ثانيـاً[4]؛ إذْ لا يَلزَمُ مِـن ثبوتِ

---

(١) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٩ ـ ٥٠) بحاشيتَيْه.

(٢) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٠١)، أو (٣/ ٥٠ ـ ٥١) بحاشيتَيْه.

(٣) وهو أنّ تخصيصَ البحث المذكور بالمَجْعولية ليس له كثيرُ فائدة.

(٤) وهو أنّ الماهية المُمكِنة محتاجة إلى الفاعل أينما وُجِدَت، فالمجعولية من لوازمها مطلقاً.

الاحتيـاجِ إلـى الفاعِـلِ في الوجودَيْـنِ أنْ تكـونَ المَجْعوليّـةُ -بمَعْنـى الاحتياجِ إلى الفاعِـلِ- مِن لَـوازِمِ الماهيّـةِ المُمكِنة.

والتَّعْليلُ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «فإنها أينَما وُجِدَتْ» إلخ قاصِرٌ، لأنَّ في لازمِ الماهيّـةِ من حيثُ هيَ أمراً آخرَ وراءَ ما ذكَرَه، وهو أنْ تكونَ الماهيّـةُ مُقتَضِيةً له مِن حيثُ هيَ هيَ، وذلكَ الأمرُ مفقودٌ هاهنا، وقد نبَّه عليه صاحبُ «المواقِف» بقولِهِ: «إنّما تَلحَقُ الـهُويّةَ لا الماهيّةَ، فلو تُصُوِّرَ إنسانٌ غيرَ مجعولٍ لم يكُنْ لا إنساناً»[1]، فإنّه لو كانتِ الماهيّةُ مِن حيثُ هيَ مُقتَضيةً[2] للمَجْعوليَّةِ بالمَعْنى المذكور، كما أنَّ الأربعةَ مِن حيثُ هيَ مُقتَضِيةٌ للزَّوْجيَّة؛ لَـمَا افتَـرَقَتا في الحكمِ المذكور، وهو قولُه: «فلو تُصُوِّرَ إنسانٌ... إلخ».

وأيضاً مُرادُه مِنَ «الاحتياجِ إلى الفاعِلِ» المذكورِ في تَفْسيرِ المَجْعوليّـة: الاحتياجُ إلى الفاعِلِ المُعيَّن، وقد بيَّنّا لكَ فيما سبَقَ أنّ ذلكَ الاحتياجَ إنّما يَثبُتُ للمَعْلولِ بعدَما أثَّـرَ العِلّةُ فيه، والمَعْلولُ هو الـهُويّةُ دونَ الماهيّـةِ، فالاحتياجُ المذكورُ مِن لواحِقِ الـهُويّـةِ لا الماهيّـة، فكيفَ يكونُ مِن لوازِمِها؟

* * *

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٠٠)، أو (٣/ ٤٨) بحاشيتَيْه.

(٢) في (ج): «متصفة»، وهو تصحيف.

[خاتمة]

واعلَمْ أنَّ المُرادَ مِنَ المشّائينَ[1] المذكورِينَ فيما سبَقَ: السالِكونَ في مَسلَكِ النَّظَرِ مِن تلامِذةِ أَفلاطون[2]، ومُقدَّمُهم أَرِسْطُو[3]، ولذلكَ قالَ الشَّيْخُ[4] في «الإشاراتِ» لأرسطو: «صاحِب المشّائين»[5]، لا لأنه أُستاذُهم، كما تَوهَّمه الفاضِلُ

---

(١) على حاشية (ل) هنا فائدة، وهي: «الحكماءُ المشّاؤون: هم الذين كانوا مشّائينَ في رِكابِ أفلاطون، مُتعلِّمينَ منه العِلمَ والحِكمةَ بطريقِ المُباحَثة. والإشراقيُّون: هم الحكماءُ الذين أشرَقَتْ بواطنُهم الصافية بالرِّياضةِ والمُجاهَدةِ مِن باطنِ أفلاطونَ، حاضِرينَ مجالسَه مُتوجِّهينَ إلى باطِنِه الصافي المُتحلِّي بالعلوم والمَعارِف، مُستَفيدينَ منه بالتَّوجُّه إلى باطِنِه، لا بالمُباحَثةِ والمُناظَرة. عماد لحاشية المطالع».

يعني: عماد الدِّين محمد بن يحيى بن علي الفارسيّ، له حاشية على «مطالع الأنظار» للشمس الأصفهاني، كما في «كشف الظنون» (٢/ ١١١٧).

(٢) رُسِمَت في (ج) و(ل): «أفلاطن»، وأشار في حاشية (ل) إلى نسخة فيها: «أفلاطون»، وهو ما وقع في (ع) و(ف)، وكلاهما صواب، فقد قال ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» (ص: ٧٩): «يُقال: فلاطن وأفلاطن وأفلاطون».

وهو فيلسوف يونانيّ معروف (٣٤٧ـ٤٢٧ قبل الميلاد)، ولمزيد من التفصيل في أخباره يُنظر: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي (ص: ٢٠ ـ ٢٨)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ص: ٧٩ ـ ٨٦)، و«نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشمس الشهرزوري (١/ ١٦٨ ـ ١٨٧).

(٣) الفيلسوف اليوناني المشهور، (٣٨٤ـ٣٢٧ قبل الميلاد)، ولمزيد من التفصيل في أخباره يُنظَر: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي (ص: ٢٨ ـ ٤٨)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ص: ٨٦ ـ ١٠٦)، و«نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشمس الشهرزوري (١/ ١٨٨ ـ ٢٠٦).

(٤) يعني: ابن سينا (٣٧٠ـ٤٢٨).

(٥) انظر: «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٢/ ٤٧٧) بشرح الإمام الرازيّ، و(٣/ ٢٢٩) =

السَّمَرقَنديُّ[١] حيثُ قالَ في «شرح الصَّحائف»: «إنّ المشّائينَ طائفةٌ مِن تلامِذةِ أرسطو، كانوا يأخذونَ هذا العِلمَ ماشِينَ؛ لِعَدَمِ فُرْصَتِهم في[٢] الجلوسِ لازدِحامِ الأكابر». انتَهى كلامُه.

وقد أفصَحَ عمّا ذكَرْنا في «تواريخ الحُكَماء»[٣]، فإنّه ذكرَ فيها بعدَ بيانِ مشّائي أقاداميا[٤]: «وأمّا المشّاؤونَ المُطلَقُ[٥]: هم أهلُ لوقينَ[٦]، وكانَ أفلاطونُ يُلقِّنُ الحِكْمةَ لهم ماشِياً[٧]؛ تَعْظيماً لها، وتابعَه على ذلكَ أرسطو، فسُمِّيَ هو وأصحابُه: المشّائين.

وأصحابُ الرِّواقِ: هم أهلُ المظالّ[٨].

= بشرح النَّصير الطوسي.

(١) الحكيم المنطقيّ المهندس شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني (ت بعد ٦٩٠هـ)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذهنيّ».

(٢) في (ج) و(ف) و(ل): «عند»، وسقطت مع كلمة «الجلوس» من (ع)، وأصلحتُها من تعليق الدكتور أحمد الشريف على «الصحائف الإلهية» (ص: ٢٣٦)، فقد نقلها هناك عن «شرح الصحائف» على الصواب.

(٣) الظاهر أنه يُريد كتابَ الشَّهْرَسْتاني، فالنصُّ بعَيْنه في كتابه «الملل والنِّحَل» (٢/ ١٠٠).

(٤) في (ج) و(ف) و(ل): «بيان المشّائين ماذا»، وهو تصحيف، وفي (ع): «بيان المشائين أقاداميا»، وهي أقربُ إلى الصواب، وأصلحتها على الإضافة من «المِلَل والنِّحَل» للشهرستاني (٢/ ١٦٠)، إلا أنه وقع فيه: «أقاديما»، والصواب ما أثبتُّ، فهي اسم موضع في اليونان، ومنه اشتُقَّ لفظ «أكاديمية» ونحوه.

(٥) يعني: مطلقاً.

(٦) في (ج) و(ف) و(ل): «موقين»، وهو تصحيف.

(٧) وكذا ذكر القِفطيُّ (ت ٦٤٦) في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» (ص: ٢٠ و٢٦).

(٨) في (ل): «المضال»، وفي (ج): «الضال»، وكلاهما تصحيف.

وكانَ لأفلاطونَ(1) تَعْليمان: تَعْليمٌ كلَيْس، وهو الرُّوحانيُّ الذي لا يُدرَكُ بالبَصَر، ولكنْ بالفِكرةِ اللطيفة. وتَعْليمٌ كأَيْس، وهو الـهَيُولانيّات». إلى هنا ما ذُكِرَ فيها.

ولعلَّ الوَجْهَ في تَعْليمِ أفلاطونَ الحِكْمةَ النَّظريّةَ لأصحابِ النَّظَرِ مِن تلامِذتهِ ماشياً هو أنّ في الحركةِ البَدَنيّـةِ ـ باعتبارِ ما فيها مِن تَسْخينِ الدِّماغِ ـ نوعَ مُعاوَنةٍ في الحركةِ الفِكْريّـةِ وسُرْعتِها(2).

***

= والمظالّ: جمعُ مِظلّة، والرِّواق: بكسر الراء وضمّها: بيتٌ كالفسطاط أو سقفٌ في مُقدَّم البيت، كما في «القاموس» (روق).

هذا، وسبق في أثناء الرسالة تفسيرُ المُصنِّف للرِّواقيِّين بالإشراقيِّين. والإشراقيُّون: هم قومٌ من الفلاسفة يُؤْثِرون طريقَ أفلاطون وما له من الكشف والعيان، على طريقة أرسطو وما له من البَحْثِ والبرهان، كما قال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٣/ ٦١)، وانظر: «المعجم الفلسفي» (١/ ٩٤).

ولا يتنافى هذا مع تعريف الرواقيِّين بأنهم: قومٌ من الفلاسفة يُنسَبون إلى الفيلسوف اليوناني زينون (٣٣٦ ـ ٢٦٤)، ففلسفة الرواقيِّين فلسفة أخلاقية، تقومُ على المجاهدة، ولا تعتني كثيراً بالاستدلالات المنطقية، كما يُعرَف من «تاريخ الفلسفة اليونانية» للدكتور يوسف كرم (ص: ٢٩٨ ـ ٣١٠)، ومن الدراسات المُتخصِّصة بهم، كـ«الفلسفة الرواقية» للدكتور عثمان أمين.

(1) رُسِمَت في (ج): «الأفلاطن»، وفي (ل): «لأفلاطين»، وأشار في الحاشية إلى نسخة فيها: «لأفلاطون»، وسبق الكلامُ فيه.

(2) زاد بعدها في (ج): «اللهُمَّ كما يسَّرتَ لنا التحرير، يَسِّرْ لنا الإذعان والتقدير»، وفي (ع): «تمت الرسالة بحَمْدِ الله وعَوْنه». وفي (ل): «تمت الرسالة بعَوْن الله تعالى، وله الحمد والثّنا، ولنبيِّه محمَّد صلّى الله عليه أفضلُ الصلاة والسلام الأسنى». وفي (ف): «اللهُمَّ كما يسَّرتَ لنا التحرير، يسِّر لنا الادِّعاء [كذا] والتقدير. تم. قد وقع الفراغ من هذه الرسالة الموسومة بماهية المجعولة [كذا]، على يد الحقير عطاء الله الفقير، في ليلة الاثنين الثاني من شهر جمادى الآخر سنة ستٍّ وسبعين وتسع مئة من هجرية النبوية».

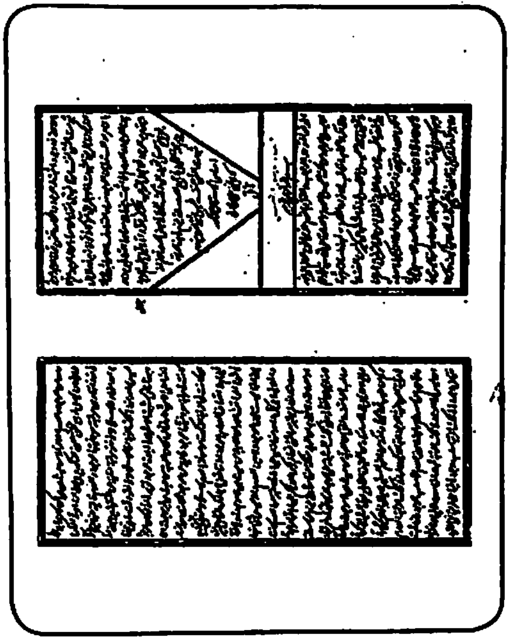
رسالة في تحقيق الأيس والليس

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

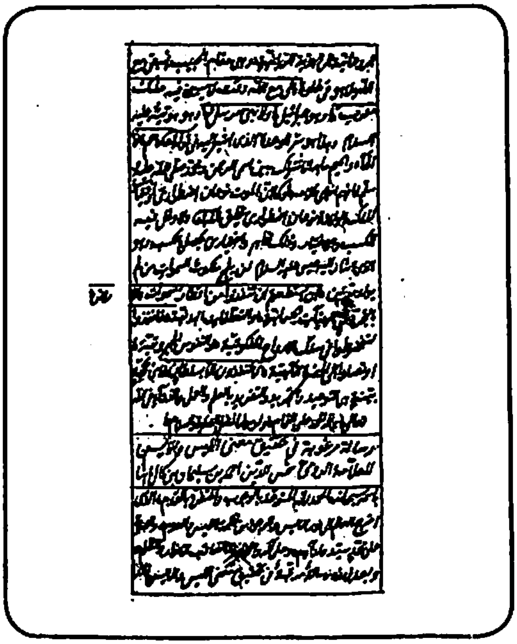
تطبع محققة على أصح نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

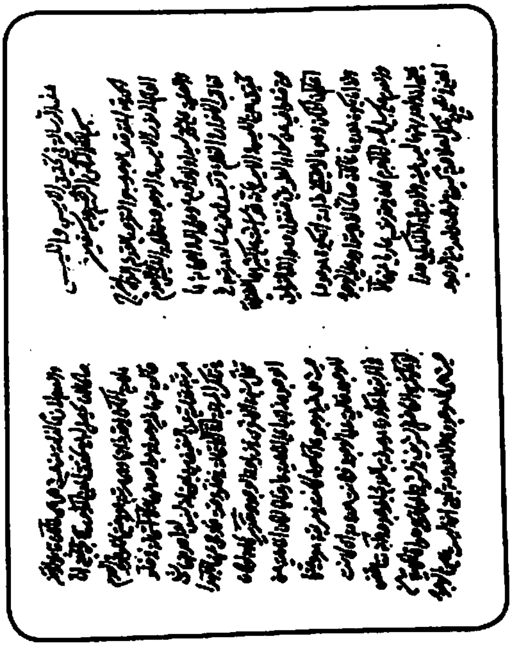
دار اللباب



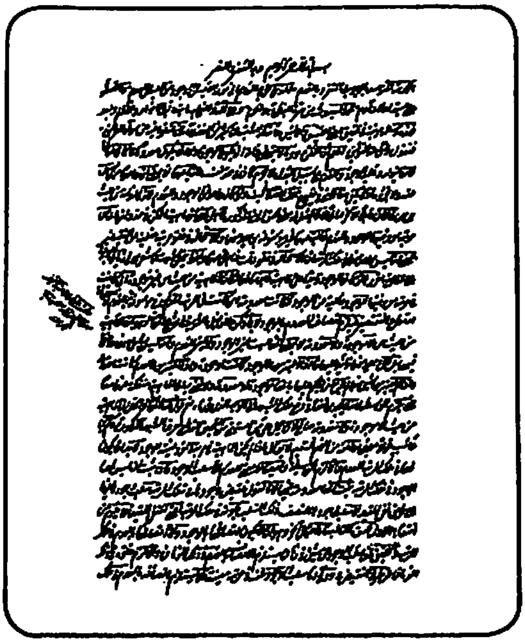
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة جامعة إسطنبول (ج)



مكتبة راغب باشا (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ذي العزّة والكبرياء، وجَبَ وجودُه فلم تَنَلْهُ شائبةُ عَدَم ولم تَلحَقْه شائبةُ فناء، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خير مَنْ أظلَّتْ الخضراء، وأقلَّت الغَبْراء، سيِّدنا محمَّد إمام الأولياء، ومُقدَّم الأصفياء، وعلى آله الشُّرَفاء، وأصحابه الكرماء، وعلى تابعيهم بإحسان إلى يوم الجزاء.

وبعد:

فهذه رسالةٌ دقيقةُ المغزى، بعيدةُ المَـرْمى، صنَّفها العلامةُ الجامع بين الحِكمةِ والكلام، شيخُ الإسلام، ومفتي الأنام، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ) رحمه اللهُ المَلِكُ العلّام، في مسألة الأيس واللَّيس، وهي من خفايا المسائل التي أغفَلَها كثيرٌ من أهل التحقيق، وما تنبَّه لها جماعةٌ من أهل التدقيق.

والرسالةُ صغيرة الحجم، فلا حاجةَ إلى التعريف بمحتواها في هذه المُقدِّمة المُوجَزة.

وهي ثابتةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف جزماً، فقد ذكرها وأحال عليها في «رسالته في زيادة الوجود»[١]، كما ذكرها حاجِّي خليفة[٢] وعزاها إلى المُصنِّف.

---

(١) كما ذكر المُصنِّفُ مسألة الأيس والليس مختصرةً في بداية «رسالته في بيان معنى الجعل» بما يُشعِرُ باتحاد قائل ذاك الكلام مع مُصنِّف هذه الرسالة. وهذا استئناس، وما ذكرتُه في صُلْب المُقدِّمة صريح غيرُ مُحوِج إلى غيره.

(٢) في «كشف الظنون» (١/ ٨٤٩).

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والرابعة: نسخة مكتبة راغب باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ر).

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (ر)، وجاء في (أ) بلفظ: «رسالة الأيس والليس»، وفي (ج) بلفظ: «هذه الرسالة في تحقيق الأيس والليس»، وفي (ب) بلفظ: «رسالة مَرْغوبة في تحقيقِ معنى اللَّيْس والأَيْس، للعلّامةِ الرُّوميِّ شمس الدِّين أحمدَ بنِ سُليمانَ بنِ كمال باشا»، وأثبتُّ ما في (ج) لموافقته تسميةَ المُصنِّف لها حيثُ أحال عليها في «رسالته في زيادة الوجود» بلفظ: «رسالتِنا المَعْمولة في تحقيقِ الأيسِ واللَّيْس».

ولعلّ تقديم «الأيس» فيه على «اللَّيْس» من حيثُ الرُّتْبة؛ لِشَرَفِ الوجود على العدم، وإلّا فمرتبةُ اللَّيْس مُتقدِّمةٌ زماناً على مرتبة الأيس.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على خير الأنام.

المُحقّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

الحمدُ لله المُتوحِّدِ بالوجوبِ والمُتفرِّدِ بالقِدَم، الذي أخرَجَ العالَـمَ إلى نُورِ الأَيْسِ والوجودِ مِن ظُلْمةِ اللَّيْسِ والعَدَم، والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ سيِّدِ أولادِ آدم، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ ما تَعاقَبَ الأنوارُ والظُّلَـم.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مُرتَّبةٌ في تحقيقِ مَعْنى اللَّيْسِ والأَيْـس، فإنّه قدِ اشتَبَهَ على كثيرٍ مِنَ الفُضَلاء، حتّى ضَلُّوا فيه عن سَواءِ الطريق، فنقولُ ومِنَ الله التَّوفيق:

اعلَمْ أنَّ المُمكِنَ ـ وهو ما لا يَقتَضي ذاتُه أنْ يكونَ مَوْجوداً ولا أنْ يكونَ مَعْدوماً ـ لَـمّا كانَ صالحاً لأَنْ يَتَوارَدَ عليه الوجودُ والعَدَمُ على سَبيلِ البَدَل، لا جَرَمَ كانَ في حَدِّ نفسِهِ عارياً عنهما، لا بمَعْنى: أنّ واحِداً منهما ليسَ عَيْنَه ولا جُزْءَه؛ إذ لا(٢) يَكفي هذا المَعْنى في تَصْحيح تلكَ الصَّلاحيّـة، كيفَ ولو كانَ واحِدٌ مِنَ الوجودِ والعَدَم لازِماً لِذاتِهِ(٣) مِن حيثُ هيَ هيَ، لَـمَا كانَ قابِلاً للآخَرِ صالحاً لأَنْ يَحصُلَ له، مع

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) سقط من (ب): «لا»، وكذا سقط من «حاشية العطّار» على «شرح المَحَلِّي على جمع الجوامع» (٢/ ٤٩٣).

(٣) أي: لذات المُمكِن.

تحققِ المَعْنى المذكورِ حينَئذ. بل بمَعْنى: أنّ ماهِيّةَ المُمكِنِ في حَدِّ ذاتِها - وهيَ مَرْتَبةُ مَعْرُوضِيَّتِها للوجودِ والعَدَمِ[١] - خاليةٌ عنهما غيرُ مَوْصوفةٍ بواحِدٍ منهما.

ولا استِحالةَ في خُلُوِّ مَرتَبةٍ عَقْليّـةٍ عنِ النَّقيضَيْن، بمَعْنى: أنه ليسَ مُتَّصِفاً[٢] بواحِدٍ منهما[٣] في تلكَ المَرتَبة، إنّما الاستِحالةُ في خُلُوِّ وقتٍ خارجيٍّ عنهما[٤].

وبهذا تَنحَلُّ شُبْهةُ الأشعريِّ في زيادةِ الوُجودِ على الماهيّـة، تَقْريرُها: أنه لو كانَ الوجودُ زائداً على الماهيّـةِ عارِضاً لها لكانَ الماهيّـةُ - مِن حيثُ هيَ - غيرَ موجودة، أي: كانت في مَرتَبةِ مَعْرُوضيّـتِها للوجودِ خاليةً عنِ الوجود، فكانت مَعْدومةً[٥]، أي: كانت في المَرتَبةِ المذكورةِ مَوْصوفةً بالعَدَم؛ لاستِحالةِ ارتِفاعِ النَّقيضَيْن، فيَلزَمُ حينَئذٍ اتِّصافُ المَعْدوم[٦] بالوجودِ، وإنّه تَناقُض.

لا بما[٧] ذكَرَهُ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرح المَواقِف»، وهو: «أنّ الماهيّـةَ - مِن حيثُ هيَ - لا موجودةٌ ولا مَعْدومةٌ، بمَعْنى[٨]: أنها ليسَتْ عَيْنَ الوجودِ ولا

---

(١) أي: مرتبةٌ يَعرِضُ عليها الوجودُ والعَدَم.

(٢) سقط من (أ) و(ر): «متصفاً».

(٣) في (ج): «بمعنى: أنه ليس لواحد منهما شيء».

(٤) من قوله: «اعلم أن الممكن» إلى هنا، نقله العطّار في «حاشيته» على «شرح المَحَلّي على جمع الجوامع» (٢/ ٤٩٣).

(٥) في (أ): «معروضة»، وهو خطأ.

(٦) سقط من (ج): «لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم».

(٧) على حاشية (ب) و(ر) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «عطف على قوله: «بهذا»، أي: لا تَنحَلُّ تلك الشُّبْهةُ بما ذكره الفاضل. منه».

(٨) في (ر): «لا بمعنى»، وهو خطأ.

عَيْنَ العَدَم، وأنه ليسَ شيءٌ منهما داخِلاً فيها، بل كُلُّ واحدٍ منهما زائدٌ عليها، فإذا اعتُبِرَ معَها الوجودُ كانَتْ موجودةً، وإذا اعتُبِرَ معَها[1] العَدَمُ كانَتْ مَعْدومةً، وإذا لم يُعتَبَرْ معَها شيءٌ لم يُمكِنْ أنْ يُحكَمَ عليها بأنها مَوْجودةٌ أو مَعْدومةٌ. ولا نَعْني به: أنّ الماهيّـةَ مُنفَـكّةٌ عنهما معاً، حتّى يَلزَمَ الواسِطة»[2]؛ لأنه لا يُجْدي نَفْعاً في دَفْعِ تلكَ الشُّبْهةِ على الوَجْهِ الذي قرَّرْناه.

نعـم، قـولُ صاحِـبِ «المَواقِـف»: «والحـلُّ أنّ الماهيّـةَ ـ مِـن حيثُ هـيَ ـ لا موجـودةٌ ولا مَعْدومـةٌ»[3]، صالـحٌ لأنْ يُحمَـلَ على ما أسـلَفْناهُ مِنَ التَّحقيـقِ القاطِعِ لِعِـرْقِ الشُّـبْهةِ المذكورة.

وكَـمْ مِـن عائِـبٍ قَـوْلاً صَحِيحاً ... وآفتُـهُ مِـنَ الفَـهْـمِ الـسَّقيمِ

لا يُقالُ: «إذا لم يكُنْ للماهيّةِ في مَرتَبةِ المَعْروضيّـةِ الوجودُ، لا بُدَّ أنْ يكونَ لها في تلكَ المَرتَبةِ العَدَمُ، وإلّا لَزِمَ الواسِطةُ، وأيضاً لا مَعْنى للعَدَمِ إلّا سَلْبُ الوجود، فإذا ثبَتَ أنْ ليسَ لها الوجودُ في تلكَ المَرتَبةِ ثبَتَ أنها مَعْدومةٌ فيها».

لأنـّا نقولُ: نَقيضُ وجودِها في تلكَ المَرتَبة: سَلْبُ وجودِها فيها، على طريقِ نَفْيِ المُقيَّد[4]، لا سَلْبُ وجودِها المُـتَّصِفُ ذلكَ السَّلْبُ بكونِهِ في تلكَ المَرتَبة،

---

(١) سقط من (أ) و(ج): «الوجود كانت موجودة، وإذا اعتبر معها».

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٤٠)، أو (٢/ ١٢٨ ـ ١٢٩) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

(٣) «المواقف» للإيجي (١/ ٢٤٠)، أو (٢/ ١٢٨) بحاشيتَيه.

(٤) نفيُ المُقيَّد: هو ما يرجعُ انتفاؤُه إلى انتفاء قَيْـدِه، سواء كان انتفاؤُه بانتفاء مجموع القَيْد والمُقيَّد أو بانتِفاءِ نفس القَيْد فقط، كما في «الكُلّيّات» لأبي البقاء الكفويّ (ص: ٨٨٩).

ومثالُه: ما زيدٌ أقبَلَ ضاحكاً، وللعرب فيه طريقان: أكثرهما: نفيُ القَيْد، وهو الحال، فيكون الضحكُ =

أعني: النَّفيَ المُقيَّد[1]، فلا يَلزَمُ من انتِفاءِ الأوَّلِ تحقُّقُ الثّاني؛ لبقاءِ احتمالٍ آخَرَ، وهو أنْ لا يكونَ اتِّصافُها بالوجودِ ولا اتِّصافُها بالعَدَم في تلكَ المَرتَبة.

والتَّحقيقُ: أنّ سَلْبَ الوجودِ عن شيءٍ في زمانٍ يَستَلزِمُ الاتِّصافَ بالعَدَمِ في ذلكَ الزَّمان، وإلّا لَزِمَ خُلُوُّه في ذلكَ الزَّمانِ عن طَرَفَي النَّقيضِ، وهو مُحالٌ. أما سَلْبُ الوجودِ عنه في مَرتَبةٍ مُعيَّنةٍ فلا يَستَلزِمُ اتِّصافَه بالعَدَم في تلكَ المَرتَبة، على أنْ تكونَ المَرتَبةُ ظَرْفَ الاتِّصاف[2]، فإنّ خُلُوَّ المَرتَبةِ عنِ النَّقيضَيْنِ ـ بمَعْنى: أنه ليسَ شيءٌ منهما في تلكَ المَرتَبةِ ـ غيرُ مُحال، بل واقِعٌ، على ما نبَّهتُ عليه فيما تَقدَّم.

ويَشهَدُ لذلكَ شهادةً لا مَرَدَّ لها: أنّ كُلَّ مَعْلولٍ بَسيطٍ مُتأخِّرٌ عن عِلّتِهِ التّامّة، فلا وجودَ له في مَرتَبةِ عِلّتِهِ التّامّة، ولا عَدَمَ له فيها أيضاً، وإلّا يَلزَمُ تخلُّفُ المَعْلولِ عن عِلّتِهِ التّامّة، ضَرورةَ أنّ الوجودَ والعَدَمَ لا يَجتَمعانِ في زمان، فإذا قارَنَ أحدُهما العِلّةَ التّامّةَ يكونُ الآخَرُ في زمانٍ آخر.

وإذا تحقَّقتَ أنّ للمُمكِنِ ذاتاً خاليةً عن الوجودِ والعَدَم، في مَرتَبةٍ هيَ مَرتَبةُ أصالتِها ومَعْروضيّتِها لهما، فقد وقَفْتَ على مُرادِ القَوْم مِن قولهم: الإنسانيّةُ مِن حيثُ هيَ إنسانيّةٌ ليسَتْ إلّا الإنسانيّة، وليسَتْ موجودةً ولا معدومةً، ولا واحِدةً ولا كثيرةً، ولا شيئاً مِنَ المُتقابِلات.

= منفيّاً، وزيدٌ قد أقبَلَ غيرَ ضاحك. والثاني: نفيُ القَيْدِ والمُقيَّد، فيكون زيدٌ لم يَضحَك ولم يُقبِل. كما في «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ٢٥٥).

(١) النفيُ المُقيَّد: وهو ما سُلِّطَ القيدُ فيه على النفي نفسِه، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠]، فنفيُ الوليِّ والنَّصير مُقيَّدٌ بشرط اتباع أهوائهم.

(٢) في (ب): «طرف الاتصاف»، وهو خطأ، وفي (ر): «ظرفاً للاتصاف»، وهو مستقيم أيضاً.

وعرَفْتَ أنّ قولَ الفاضِلِ الشَّريفِ في شَرْحِ ما ذُكِرَ[1]: «على مَعْنى أنّ شيئاً منهما ليسَ نَفْسَ تلكَ الماهيّةِ ولا داخِلاً فيها، لا على مَعْنى: أنها ليسَتْ مُتَّصِفةً بشيءٍ منها، فإنها يَستَحيلُ خُلُوُّها عن المُتقابِلات؛ إذْ لا بُدَّ لها مِنَ الاتِّصافِ بواحِدٍ مِنَ المُتناقِضَيْن»[2]، تَفْسيرٌ للكلام بغيرِ مَعْناه، وتَنْزيلٌ له على غيرِ مَعْناه، ومَبْناهُ الغُفولُ عن عَدَمِ الاستِحالةِ في خُلُوِّ الماهيّةِ عنِ المُتناقِضَيْنِ في مَرْتَبةٍ مُعيَّنة.

واعلَمْ أنّ أربابَ الحِكْمةِ قد عبَّروا في كُتُبِهم عن حالةِ خُلُوِّ الماهيّةِ عنِ الوجودِ والعَدَمِ في دَرَجةِ أصالتِها ومَرتَبةِ مَعْروضيّتِها؛ لِكَونِها نَفْياً مَحْضاً[3] وسَلْباً بَحْتاً، بـ «اللَّيْسيّة»، وأشاروا إلى أنها شأنٌ ذاتيٌّ لها غيرُ مُستَفادٍ مِنَ الغَيْر، حيثُ قالوا للمُمكِنِ عن ذاتِه: «أنْ يكونَ لَيْسَ»، وعن عِلّتِه: «أنْ يكونَ أَيْسَ»[4].

قالَ المُعلِّمُ الثّاني أبو نَصْرٍ الفارابيُّ[5] في «الفُصوص»: «الماهيّةُ المَعْلولةُ لها

(١) وهو عبارة: «الإنسانيةُ من حيثُ هي إنسانية ليست إلا الإنسانية».

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٢٨٨)، أو (٣/ ١٨ـ١٩) بحاشيتيه.

(٣) في (ب) و(ر): «صِرْفاً»، والأمر فيه قريب.

(٤) والمعنى المذكور لهاتين اللفظتين له أصلٌ في اللغة، قال الخليل بن أحمد في كتاب «العين» (٧/ ٣٣٠): «تقول العرب: ائتِني به من حيث أيسَ وليسَ، ولم تستعمل «أيس» إلا في هذا، وإنما معناها كمعنى: من حيث هو في حال الكينونة والوجود، و«ليسَ» معناها: لا أيسَ، أي: لا وُجِدَ». وانظر: «لسان العرب» لابن منظور (٦/ ٢٠ و٢١١ـ٢١٢)، و«تاج العروس» للزَّبيدي (١٥/ ٤٣٠) و(١٦/ ٤٩٢)، مادة (أيس) و(ليس).

(٥) الفيلسوف الكبير (٢٦٠ـ٣٣٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

عن ذاتِها: أنْ ليسَتْ، ولها عن غيرِها: أنْ تُوجَد، والأمرُ الذي عنِ الذّاتِ قبلَ[(١)] الأمرِ الذي ليسَ عنِ الذّات»[(٢)]. انتهى كلامُه.

ولعَدَمِ التّنبُّهِ على أنّ مُرادَهم مِنَ «اللَّيْسِ» أمرٌ وراءَ[(٣)] العَدَم، لا العَدَمُ نفسُه[(٤)]، ولا ما يَصدُقُ عليه، كيفَ ونفيُه أيضاً مُعتبَرٌ فيه[(٥)]؟! وأنّ كَوْنَ «اللَّيْسِ» المذكورِ وما يَجْري مَجْراهُ ـ وهو اللاوجودُ ـ عن ذاتِ المُمكِنِ لا يَستَلزِمُ استِحقاقَه لِذاتِهِ أحدَ الطَّرَفَيْن، اعتَرَضَ عليهم[(٦)] الإمامُ[(٧)] تارةً بأنّ المُمكِنَ لا يَستَحِقُّ الوجودَ مِن ذاتِه، ولا يَلزَمُ منه أنْ يَستَحِقَّ اللاوجودَ، فإنّ المُستَحِقَّ

---

(١) قَبْليّةً ذاتيّةً لا زمانية، كما سيأتي التصريحُ به في كلام ابن سينا.

(٢) «الفصوص» لأبي نصر الفارابي (ص: ٢٠) مع «شرحه» للأمير إسماعيل الفارابي.

(٣) في (ج): «دواء»، وهو تصحيف.

(٤) قال الأمير إسماعيل الحسيني الفارابي في «شرح الفصوص» (ص: ٢٠): «المُمكِنُ الموجود لـمّا كان وجودُه من غيره، فإذا قُطِعَ النظرُ عن الغير واعتُبِرَ ذاتُه من حيثُ هو لم يكن له وجودٌ قطعاً، وهذا السَّلْبُ ثابتٌ له في حدِّ ذاتِه لازمٌ له من حيثُ هو هو، سواء كان في حالة الوجود أو في حالة العدم، وهو المراد بالعَدَم الذي قيل فيه: إنه مُقدَّم على وجود المُمكِن...، لا أنّ اتصافَه بالعَدَم ـ الذي هو رَفْعُ الوجود، ويستحيلُ اجتماعُه معه ـ من مقتضى ذاته، ليلزم المحال، فإنّ ذلك بيِّنُ البطلان لا يَفُوهُ به عاقل، فضلاً عن عظماء الحكماء».

(٥) أي: ونفيُ العَدَم مُعتبَرٌ في اللَّيْس.

(٦) أي: ولعدم التنبُّه على مُرادِهم المذكور اعترض عليهم... إلخ.

(٧) سقط من (ر): «الإمام»، وفيها على الحاشية: «المُعتَرِض الفاضلُ المولى جلال الدين رحمه الله».
والمُراد بالإمام: فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦)، كما لا يخفى، والاعتراضُ المذكور صحيحُ النِّسبة إليه، وسيأتي توثيقُه، وأما نسبتُه إلى الجلال الدوّاني فتحتاجُ إلى تحقيق، إذ لم أقف عليه في مَظِنَّتِه من «حاشيته» على «شرح التجريد» للقوشيّ، فليُحرَّر.

لِلّاوجودِ هو المُمتَنِعُ، وأُخرى[1] بأنّ المَعْلولَ ليسَ له في نفسِهِ أنْ يكونَ مَعْدوماً، كما أنه ليسَ له في نفسِهِ أن يكونَ مَوْجوداً، ضَرورةَ احتياجِهِ في كِلا طَرَفَي الوجودِ والعَدَمِ إلى العِلّة[2].

وأنتَ بعدَما وقَفتَ على ما قدَّمْناهُ لكَ، عرَفتَ أنّ دائرةَ الاعتِراضَيْنِ على الفَهْم، لا على المَفْهوم.

ثمَّ إنّه قد انكَشَفَ لكَ مِنَ البيانِ السّابقِ سِرٌّ آخَرُ، وهو: أنّ ما ذُكِرَ في الحُدوثِ الذّاتيِّ مِن مَسْبُوقيّةِ الوجودِ ليسَتْ مَسْبُوقيّته[3] بالعَدَم.

قالَ الشَّيْخُ[4] في «الشِّفاء»: «للمَعْلولِ في نفسِه: أنْ يكونَ لَيْسَ، وله عن عِلّتِه: أنْ يكونَ أَيْسَ، أي: موجوداً، والذي يكونُ للشيءِ في نفسِهِ أقدَمُ عندَ الذِّهْنِ ـ بالذّاتِ لا بالزّمانِ ـ مِنَ الذي يكونُ له عن غيرِه، فيكونُ كُلُّ مَعْلولٍ أَيْساً بعدَ لَيْسٍ بَعْديّةً بالذّات»[5].

وقالَ في «النَّجاة»: «يكونُ لكُلِّ مَعْلولٍ في ذاتِه وأوّلاً: أنه لَيْسَ، ثمَّ عن عِلّتِهِ وثانياً: أنه أَيْسٌ، فيكونُ كلُّ مَعْلولٍ مُحدَثاً، أي: مُستَفيداً للوجودِ مِن غيرِه، بعدَما له في ذاتِهِ أنْ لا يكونَ موجوداً، فيكونُ كلُّ مَعْلولٍ مُحدَثاً في ذاتِه، وإنْ كانَ مَثَلاً في

(١) كتب ناسخ (ر) بين السطرَيْن توضيحاً: «وفي تارةٍ أخرى».

(٢) انظر: «المباحث المشرقية» للإمام الرازي (١/ ١٣٤)، و«شرح الإشارات» له (٢/ ٤١١). وانظر للفائدة: «شرح الإشارات» للنَّصير الطوسي (٣/ ١٣٢ ـ ١٣٦)، وبهامشه «المحاكمات بين الإمام والنصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازي التحتاني.

(٣) في (ب) و(ر): «مسبوقية».

(٤) يعني: ابن سينا، المتوفى سنة (٤٢٨هـ).

(٥) «الشفاء» لابن سينا، قسم الإلهيات، (ص: ٢٦٦).

جميع الزَّمانِ موجوداً مُستَفيداً لذلكَ الوجودِ عن مُوجِد، فهو مُحدَث، لأنّ وجودَه بعدَ لا وجودِهِ بَعْديّةً بالذّات»[1]. انتَهى كلامُه.

واتَّضَحَ لديكَ منه أنّ صاحِبَ «المَواقِفِ» أصابَ في قولِه: «لا وجودُه ـ أي: لا وجودُ المُمكِنِ ـ مُقدَّمٌ على وجودِهِ بالذّات، وهو الحُدوثُ الذّاتيّ»[2]، وإنْ لم يُصِبْ في تَفْريعِهِ[3] على ما قدَّمَه[4] مِنْ أنّ «المُمكِنَ: لذاتِه[5] غيرُ مُقتَضٍ للوجود، ولغَيْرِه مُقتَضٍ له، وما بالذّاتِ مُقدَّمٌ على ما بالغَيْر»[6]؛ إذْ مُوجَبُ ما قَدَّمَه[7] تَقَدُّمُ لاقتِضاءِ[8] المُمكِنِ لذاتِهِ الوجودَ على اقتِضائهِ إيّاهُ بالغَيْرِ بالذّات[9]، وأينَ هذا ممّا ذكَرَه في مَعْرِضِ التَّفْريع؛ مِن تَقَدُّمِ لاوجودِهِ على وجودِهِ بالذّات؟! وإنّما تَفَرُّعُه على ما قَدَّمْناهُ لك، فتَدَبَّر.

وأنّ الفاضِلَ الشَّريفَ[10] أخطأَ في تَفْسيرِه اللاوجودَ بالعَدَم، ثمَّ في قولِهِ[11]:

---

(١) «النجاة» لابن سينا (ص: ٢٥٩).

(٢) «المواقف» للإيجي مع «شرحه» للجرجاني (١/ ٣٧٥)، أو (٤/ ٣) بحاشيتَيْه.

(٣) في (أ) و(ب) و(ر): «تعريفه»، وهو خطأ.

وعلى حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دَخَلٌ لصاحب «المواقف». منه».

(٤) عازياً له إلى الحكماء، يعني: الفلاسفة.

(٥) قوله: «لذاته» مُتعلِّق بـ «غير مقتضٍ» لا بـ «الممكن»، كما يدلُّ عليه قوله: «ولغيرهْ مقتضٍ له». كما في «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٤/ ٣).

(٦) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٧٤)، أو (٤/ ٣) بحاشيتَيْه.

(٧) في التعريف.

(٨) أي: نفي اقتضاء، ولذا لم أُثبِت مسافةً بين «لا» وما بعدها.

(٩) قوله: «بالذات» مُتعلِّق بـ «تقدُّم»، أي: هذا التقدُّم بالذات لا بالزمان.

(١٠) أي: واتضح لديك أنّ الفاضل الشريف.... إلخ.

(١١) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه ردٌّ للفاضل الشريف. منه».

«(وهو) أي: تَقَدُّمُ العَدَمِ على الوجودِ بالذّاتِ هو (الحدوثُ الذّاتيّ)»[١].

ولخفاءِ الحالِ عليه في هذا المَقام قالَ: «ويَظهَرُ مِن هذا الكلام أنّ الحُدوثَ الذّاتيَّ عندَهم هو مَسْبوقيّةُ الوجودِ بالعَدَم أيضاً، كالحدوثِ الزّمانيّ، إلّا أنَّ السَّبْقَ في الذّاتيّ بالذّات، وفي الزّمانيّ بالزّمان، وصَرَّحَ بذلكَ بعضُ الفُضَلاء، لكنَّه مُشكِلٌ جدّاً، فإنّ العَدَمَ لا تَقَدُّمَ له بالذّاتِ على الوجود، وإلّا لكانَ عِلّةً له أو جُزْءاً[٢] لعِلّتِه، ولا يُتَصوَّرُ ذلكَ في المُمكِناتِ المُستَمِرّةِ الوجودِ في الأزَلِ عندَهم، معَ كونِها مُحدَثةً حُدوثاً ذاتيّاً»[٣]، فإنّ مَنشأَ ما ذكَرَه عَدَمُ الفَرْقِ بينَ اللَّيْسِ والمَعْدوم.

فإنْ قُلتَ: إنّ مَسْبوقيّـةَ الأيْـسِ باللَّيْسِ تَتَفرَّعُ على زيادةِ الوجودِ على الماهيّـة، فإنّه حينَئذٍ لا بُدَّ لها مِن مَرتَبةِ المَعْرُوضيّـةِ للوجود، وهيَ في تلكَ المَرتَبةِ عاريةٌ عنه، على ما نبَّهْتَ عليه في أوّلِ هذه الرّسالة، ولا دَخْلَ فيه لِكَونِ أحَدِهما بالذّاتِ، والآخَرِ بالغَيْر، فما وَجْهُ تمسُّكِ الشَّيخَيْنِ[٤] بهذه المُقدِّمةِ في بيانِ المَسْبوقيّـةِ المذكورة؟

قلتُ: بل له دَخْلٌ تامٌّ في المَطلَبِ المذكور، فإنّه ما لم يَثبُتْ أنّ اللَّيْسَ بالذّاتِ، والأَيْسَ بالغَيْر، وأنّ ما بالذّاتِ سابقٌ على ما بالغَيْرِ سَبْقاً بالذّات؛ لا يَثبُتُ مَسْبوقيّـةُ الأيْـسِ باللَّيْس؛ إذْ لم يَثبُتْ بَعْدُ أنّ ما معَ العِلّةِ عِلّةٌ، حتّى يَلزَمَ مِن تحقُّقِ[٥] اللَّيْسِ معَ الماهيّـة، حالَ كونِها في مَرتَبةِ المَعْروضيّة، سَبْقُه[٦] بالذّاتِ على الأيْـس.

---

(١) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٧٥)، أو (٤/ ٣) بحاشيتَيه.

(٢) سقط من (ب) و(ج) و(ر): «جزءاً»، وأثبتُّها من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «شرح المواقف».

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٧٥)، أو (٤/ ٣) بحاشيتَيه.

(٤) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أبي نَصْرٍ الفارابيّ وابنِ سينا. منه».

(٥) في (أ) و(ب): «تحقيق».

(٦) قوله: «سبقُه» هو فاعل «يلزم» في قوله: «حتى يلزم من تحقيق اللَّيْس...».

فإنْ قُلتَ: كما لم يَثبُتْ بَعْدُ أنّ ما معَ العِلّةِ عِلّة، لم يَثبُتْ أيضاً أنّ ما بالذّاتِ مُتقدِّمٌ على ما بالغَيْرِ؟

قلتُ: ليسَ الكلامُ في ثبوتِهِ، بل في قِيامِ الحاجةِ إليه في هذا المَقام.

والوَجْهُ عندي في بَيانِ تَقَدُّم اللَّيْسِ على الأَيْسِ بالذّاتِ هو أنْ يُقالَ: «إنّ صَريحَ العَقْلِ حاكِمٌ بأنّ المُمكِنَ إنّما استفادَ الوجودَ مِنَ الغَيْرِ لأجلِ أنه ليسَ بموجودٍ في حَدِّ ذاتِه؛ إذْ لو كانَ له وجودٌ في ذاتِهِ لم يُمكِنْ أن يَستَفيدَ[1] الوجودَ مِنَ الغَيْر، وإلّا يَلزَمُ تحصيلُ الحاصِل»[2]، فالوجودُ المُستَفادُ مِنَ الغَيْرِ مُعلَّلٌ باللاوجودِ الحاصلِ في حَدِّ ذاتِه، فثبَتَ أنّ اللَّيْسَ سابقٌ على الأَيْسِ سَبْقاً بالذّات[3].

***

---

(١) في (ج): «لم يكن مستفيدَ»، وهو مستقيم أيضاً.

(٢) هذا الاستدلالُ مستفادٌ من «شرح الفصوص» للأمير إسماعيل الفارابي (ص: ٢١).

(٣) زاد بعدها في (أ): «تمت الرسالة»، وفي (ر): «قد تَمّتِ الرسالة الأَيْسيّة واللَّيْسيّة»، وفي (ع): «والله تعالى أعلم بالصواب».

رسالة في تحقيق أن الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته

تأليف العلامة

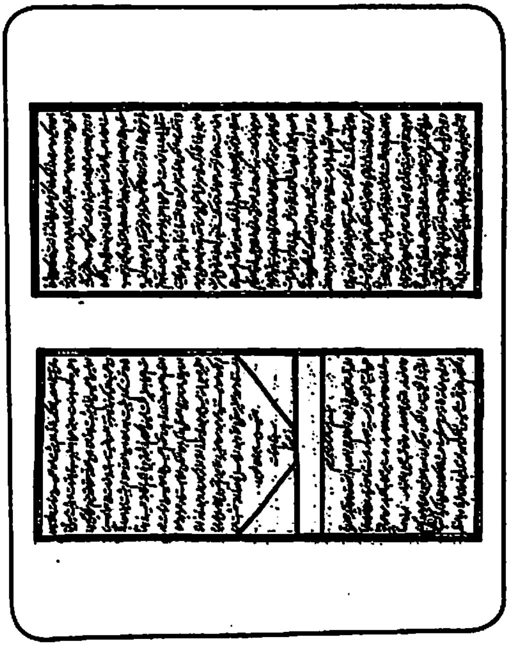
ابن كمال باشا

تطبع محققة على أربع نسخ خطية

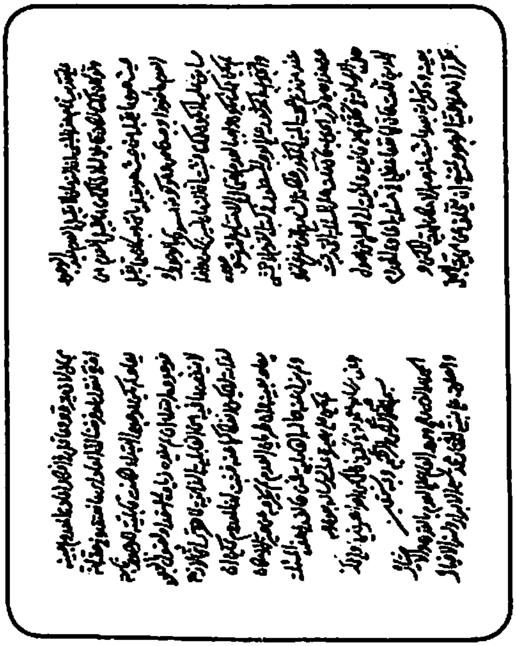
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

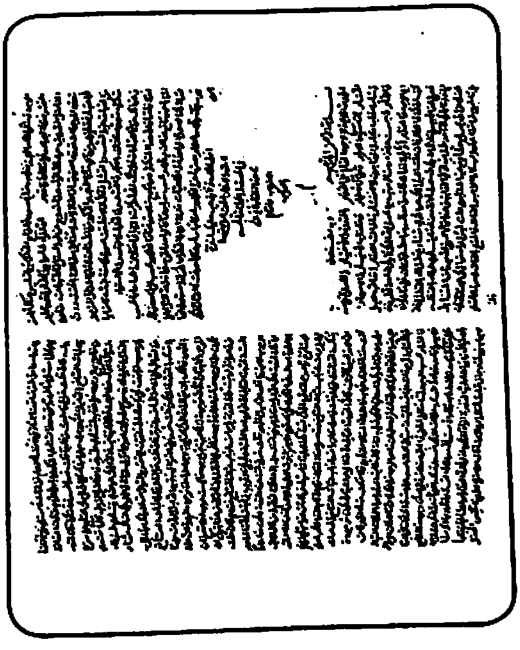
دار اللباب



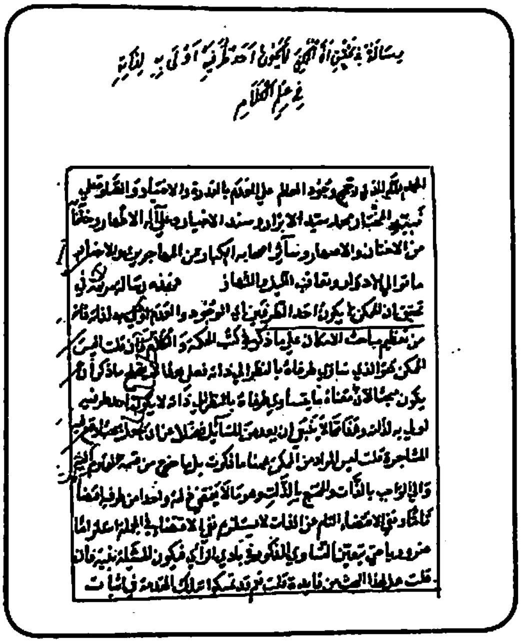
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة لا له لي (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الحميد المجيد، الذي يُبدِئُ الخلقَ ثم يُعيد، بإرادتِهِ وقدرتِهِ سُبْحانه فإنّه فعّالٌ لِـمَا يُريد، قهَرَ بوجوب وجوده المُمكِنات، فرجّحَ بين المُتقابلات، وأوجَدَ المعدومات، وأبدَعَ المصنوعات، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّد السادات، نبيِّنا محمَّد أكمَلِ المَخْلوقات، وعلى آله وصَحْبه ما تَتابعَتِ الأعوامُ وتَوالَتِ السَّنَوات.

وبعدُ:

فهذه رسالة ماتعة، هي في بابها نافعة، صنَّفَها العلّامة المُحقِّق، والدّرّاكةُ المُدقِّق، أحمدُ بن سليمان بن كمال باشا، رحمه الله تعالى، في تحقيق مسألةٍ من مسائل مبحث المُمكِن في علم الكلام، وهي أنّ المُمكِنَ لا يكونُ أحدُ طرفَيْهِ أَوْلى به لذاته من الآخَر، والمرادُ بالطرفَيْن: الوجود والعدم.

وهي إحدى أربع رسائلَ له في المبحث المذكور، تَعرَّضَ في كلِّ رسالةٍ منها إلى مسألة من مسائله، وستَتْلوها قرائنُها بإذن الله.

والمَبحَثُ المذكور ـ أعني: مبحث المُمكِن ـ من أهمِّ مباحث علم الكلام، لِـمَا له من صِلةٍ وثيقة بإثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى، وهو أجلُّ مطالب هذا الفنِّ وأعظمُ مقاصِدِه.

ورسالةُ المُصنِّف هذه يُمكِنُ تقسيمُها إلى مطلَبين:

أما الأولُ فأفرَدَه المُصنِّف لبيان الاختلافِ في أولويّة أحدِ طرفي المُمكِن لِذاتِه، ذاكراً قولَ مَنْ قال بأولوية العدم في بعض المُمكِنات، وقولَ مَنْ قال بأولوية العَدَم في جميع المُمكِنات، وقولَ الجمهور بأنه لا أَوْلويّةَ لأحدِ طرفَي المُمكِن، وتوسَّع في بيانِ هذا القول الأخير، والاستدلالِ له، ومناقشةِ تلك الأدلة والإيرادات عليها.

وأما الثاني فأفرَدَه إلى الكلام في القاعدة القائلة بأنه لا يقعُ أحدُ طرفي المُمكِن إلّا إذا وَجَبَ، وناقشَ فيه مسألتين: أُولاهما: أنّ أولويّةَ أحدِ طرفَي المُمكِنِ لِذاتِه ـ على تَقْديرِ ثُبوتِها ـ لا تَكْفي في وقوع ذلك الطَّرَف، وثانيتُهما: أنّ الأولويّةَ الخارجيّةَ المُستَفادةَ مِنَ العِلّةِ لأحدِ الطرفَينِ لا تَكْفي في وقوعِه.

وقد أجاد المُصنِّف في ترتيب الرسالة وتهذيبها، وأفاد في عَرْضِ المسألة ومناقشتها، وأظهَرَ قدرةً فائقةً على التَّصرُّف في هذه المضايق، وحلِّ المُشكِلات في هذه الدقائق، ووافق تارةً وأيَّد، وتَعقَّبَ أُخرى وانتَقَد، وبيَّن المرجوحَ من المُعتَمَد، شكر الله له سَعْيَه، وأعظم أجْرَه.

هذا، والرسالة ثابتة النِّسْبةِ إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، ومنها: تحليتُه النَّصيرَ الطوسيَّ والسَّيِّدَ الشريف الجرجانيَّ والجلال الدوانيَّ حيثُ يذكرُهم بـ«الفاضل»، وطريقتُه في النقل عن مصادره، وفي التعقُّب والنقد(١).

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول،

---

(١) وثمّة عبارات واردة في هذه الرسالة، ويُردِّدُها المُصنِّفُ في بعض رسائله الأخرى، ومنها: «أنّ مَنْ وَهَمَ أنه... فقد وَهِمَ»، «ومَنْ قال... فقد ركبَ غَلَطاً، وارتكبَ شَطَطاً».

ورمـزتُ إليهـا بالحـرف (ج)، والثالثة: نسـخة مكتبة عاطـف أفندي، ورمـزتُ إليها بالحـرف (ع)، والرابعـة: نسـخة مكتبـة لا لَـهْ لـي، ورمـزتُ إليها بالحـرف (ل).

ونظـراً إلـى طول الرسـالة قسـمتُها إلى مطلبيـن، وأضفتُ إليها فـي كلِّ مطلب عناويـنَ تفصيليّـة، وأثبتُّهـا بيـن حاصرتَيْن، تنبيهـاً على أنهـا من زيادتـي على أصل الرسالة.

وأمـا عنوانهـا فقد خَلَتْ عنـه النُّسـختان (أ) و(ع)، وجاء فـي (ج) بلفظ: «هذه رسـالةٌ مَعْمولـة فـي تحقيـق أنّ المُمكِـن أحـد الطرفيـن أَوْلـى مُمكِن»! وفيـه خَلَل ظاهـر، وفـي (ل): «رسـالة فـي تحقيـق أنّ المُمكِـنَ لا يكـونُ أحـدُ طرفَيـهِ أَوْلى به لذاتِـهِ»، وهو مُسـتَخرَجٌ مـن قول المُصنِّـف في طليعة الرسـالة: «فهذه رسـالةٌ مُرتَّبَةٌ فـي تحقيـقِ أنّ المُمكِـنَ لا يكـونُ أحـدُ الطرفَيـنِ ـ أي: الوجـودِ والعـدم ـ أَوْلـى به لِذاتـه»، وهو مـا أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي رجَّحَ وجودَ العالَـمِ على العَدَمِ بالقُدْرةِ والاختيار، والصَّلاةُ على نبيِّهِ المُخْتار، مُحمَّدٍ سَيِّدِ الأبرار، وسَنَدِ الأخيار، وعلى آلِهِ الأطهار، وخُلَفائهِ مِنَ الأختانِ والأصهار[2]، وسائرِ أصحابهِ الكِبار، مِنَ المُهاجِرينَ والأنصار، ما تَوالَتِ الأدوار، وتَعاقَبَ اللَّيلُ والنَّهار.

وبَعدُ:

[مُقدِّمة]

فهذه رسالةٌ مُرتَّبةٌ في تحقيقِ أنَّ المُمكِنَ لا يكونُ أحدُ الطَّرفَينِ - أي: الوجودِ والعَدَمِ - أَوْلى به لِذاتِهِ، فإنَّه مِن مُعظَّمِ مَباحِثِ الإمكان، على ما ذُكِرَ في كتبِ الحِكمةِ والكلام.

---

(١) زاد في (ج) و(ع): «وبه نستعين».

(٢) اختلف أهلُ اللغة في الأختان والأصهار، فقيل: هما بمعنى واحد، وقيل: أهلُ بيتِ المرأة: أصهار، وأهلُ بيتِ الرَّجُل: أختان. وحقَّق بعضُهم أنَّ أقاربَ الزَّوْج: أحماءٌ، وأقاربَ الزَّوْجةِ: أختانٌ، والصِّهْرَ يجمعُهما. وإن كان خَتَنُ الرجل في استعمال العامّة: زوجُ ابنتِهِ خاصّة.
وعليـه، فالمـرادُ بأصهـارِ النبيِّ ﷺ هنـا: أبو بكر وعمـر، وبأختانِـهِ: عثمان وعليّ، رضـي الله عنهم أجمعين.

فلتَ: أليسَ المُمكِنُ هو الذي يَتَساوى طَرَفاهُ بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ؟ فعلى هذا، لا يَصلُحُ ما ذُكِرَ أنْ يكونَ مَبْحَثاً، لأنّ مَعْناهُ: ما يَتَساوى طَرَفاهُ بالنَّظرِ إلى ذاتِهِ لا يكونُ أحدُ طَرَفَيْهِ أَوْلى به لِذاتِهِ. وهذا ممّا لا يَنبَغي أنْ يُعَدَّ مِنَ المَسائل، فَضلاً عن أنْ يُجعَلَ مَبْحَثاً وقعَ فيه المُشاجَرة.

قُلتُ: ليسَ المُرادُ مِنَ المُمكِنِ هاهنا ما ذكرْتَ، بل ما خرَجَ مِن قِسْمةِ المَفْهوم إليه وإلى الواجِبِ بالذّاتِ والمُمتَنِعِ بالذّاتِ، وهو: ما لا يَقتَضي ذاتُه واحداً مِن طَرَفَيْهِ اقتِضاءً تامّاً. ونَفْيُ الاقتِضاءِ التامِّ عنِ الذّاتِ لا يَستَلزِمُ نَفْيَ الاقتِضاءِ في الجُمْلةِ استِلزاماً ضَرُوريّاً، حتّى يَتَعيَّنَ التَّساوي المَذْكورُ في بادي الرأي، فتكونَ المَسألةُ بيِّنةً.

فإنْ قُلتَ: هل لهذا البَحْثِ مِن فائدة؟

قلتُ: نعم، إنّهم قد تمسَّكوا بتلكَ المُقدِّمةِ في إثباتِ الصّانِعِ بالدَّليلِ المَشْهورِ، حيثُ جَعَلُوا مَبْناهُ على أنّ كُلَّ مُمكِنٍ مُحتاجٌ إلى مُرَجِّحٍ مِن خارجٍ يُرَجِّحُ وجودَه على عَدَمِهِ؛ لِتَساوي طَرَفَيْه.

والفاضِلُ الشَّريفُ[1] قالَ في تَقْريرِ السُّؤالِ الأوّلِ: «هذا البَحْثُ ممّا لا فائدةَ فيه، لأنّ المُمكِنَ هو الذي يَتَساوى طَرَفاهُ بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ، فلا يُتَصوَّرُ حينَئذٍ أنْ يكونَ أحدُهما أَوْلى به لِذاتِهِ، وإلّا لم يَكُنْ هناكَ تَساوٍ»[2]، ولم يُصِبْ؛ لِـمَا نبَّهتُ على أنّ ما قَدَّمَه في تَقْريرِ السُّؤالِ حَقُّه أنْ يُذكَرَ بعدَ الجوابِ عنِ السُّؤالِ الأوّلِ على أنه سُؤالٌ آخَرُ، فتَدَبَّرْ.

---

(١) الجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٢) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٤) بحاشيتَي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

فإنْ قلتَ: هل لنا طريقٌ إلى إثباتِ الصَّانِعِ، بلا تمسُّكٍ بالمُقدِّمةِ المَذْكورة؟

قلتُ: نعم، على ما أشَرْنا إليه بتَقْييدِ الدَّليلِ المَوْقوفِ عليها بـ«المَشهُور»، وذلكَ بأنْ يُقالَ: إنَّ المُمكِنَ مُحتاجٌ في وجودِهِ إلى عِلَّةٍ مَوْجودةٍ؛ ضَرورةَ أنَّ عِلَّةَ المَوْجودِ لا بُدَّ أنْ تكونَ مَوْجودةً، والماهيَّةُ قبلَ وجودِها ليسَتْ بمَوْجودةٍ، فلا تَصلُحُ أنْ تكونَ عِلَّةً لِوجودِها؛ سواءٌ كانَ وجودُها أَوْلى بالنَّظَرِ إليها أو لا.

ومِن هنا تَبيَّنَ أنَّ مَنْ وَهَمَ أنه «لو لم تَثْبُتْ تلكَ المُقدِّمةُ يَلزَمُ انسِدادُ بابِ إثباتِ الصَّانِعِ»[1] فقد وَهِمَ[2].

فإنْ قُلتَ: أليسَتِ المُقدِّمةُ القائلةُ: «إنَّ أولويّةَ أحدِ الطَّرَفَينِ لا يكفي في وقوعِهِ، بل لا بُدَّ مِنَ الانتِهاءِ إلى حَدِّ الوجوب» كافيةً في تمشيةِ الدَّليلِ المَشهُور؟

قلتُ: نعم، لو ثبتَ هذه المُقدِّمةُ لَكَفَتْ فيها بلا حاجةٍ إلى تلك المُقدِّمةِ، لكنَّ الدَّليلَ عليها غيرُ تامّ، على ما تَقِفُ عليه[3] بإذنِ المَلِكِ العَلّام.

ومَنْ قالَ: «إذا ثبتَ أنَّ أولويّةَ أحدِ طرَفَي المُمكِنِ لا يَكْفي في وقوعِهِ فلا يَضُرُّنا ثبوتُ تلكَ الأولويّةِ، ولا يُهِمُّنا نَفْيُها، إذِ المَقصودُ هاهنا رَفعُ[4] تَوَهُّمِ جوازِ وقوعِ المُمكِنِ بسَبَبِ تلكَ الأولويّةِ الناشِئةِ عن ذاتِهِ مِن غيرِ احتياجٍ إلى

---

(١) سيأتي نقلُه بمعناه عن الشريف الجرجانيِّ في «شرح المواقف» (١/ ٣٥٨) أو (٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨) بحاشيتَيه، وعن القوشيِّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٣ و٤٤).

(٢) يُقال: وَهَمَ في الشيء وَهْماً: إذا ذهب ذِهنُه إليه وهو يريدُ غيرَه، ووَهِمَ وَهَماً: إذا غَلِطَ غَلَطاً. انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢٠٥٤)، و«القاموس» للفيروزآبادي (وهم).

(٣) في المطلب الثاني من هذه الرسالة، بحسب العناوين التي أضفتُها إليها.

(٤) تصحَّف في المطبوع من «الشرح الجديد للتجريد» إلى: «وقوع»، فليُصحَّح ممّا هنا.

غيرِهِ؛ لِئلَّا يَلزَمَ انسِدادُ بابِ إثباتِ الصّانِع، وقد حَصَلَ هذا المَقْصودُ»[١]، كأنه تَوَهَّمَ أنَّ تمامَ المَقْصودِ المَذْكورِ بإحدى تَيْنِكَ المُقدِّمتَيْن، حتّى لو لم تَثْبُت واحِدةٌ منهما لَزِمَ انسِدادُ بابِ إثباتِ الصّانِع[٢]. وقد عرَفْتَ أنّ الأمرَ ليسَ كما تَوهَّمَه، فإنّ المُقدِّمةَ القائلةَ: «إنّ عِلّةَ الموجودِ لا بُدَّ أنْ تكونَ موجودةً» كَفَتْ مِفتاحاً لذلك الباب.

***

---

(١) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٤).

(٢) من قوله: «فقد وهم. فإن قلت: أليست المُقدِّمة القائلة» إلى هنا، سقط من (أ).

[المطلبُ الأول: الاختلافُ في أولويّة أحدِ طرفي المُمكِنِ لِذاتِه]

واعلَمْ أنّ المسألةَ المَذْكورةَ ممّا اختلفَ فيها القَوْم:

[قولُ مَنْ قال: إنّ العَدَم أَوْلى ببعض المُمكِنات، ومناقشتُه]

فإنّ «منهم مَنْ جَوّزَ أنْ يكونَ أحدُ طرَفَي المُمكِنِ أَوْلى به لِذاتِه.

فقالَ طائفةٌ: العَدَمُ أَوْلى بالمُمكِناتِ السَّيّالةِ - أي: غيرِ القارّةِ - كالحركةِ والزّمانِ»[١].

ويَرِدُ عليه: أنّ ما هو المَوْجودُ مِنَ الحركةِ والزّمانِ قارُّ الوجودِ[٢] له بقاءٌ كسائرِ المَوْجوداتِ الباقيةِ، غايتُه: أنه سَيّالٌ تَختَلِفُ بسَبَبِه عوارضُه، وذلكَ لا يُنافي البقاءَ والقَرارَ بحَسَبِ الوجودِ، وما[٣] يَقتَضي التَّقضّيَ والتَّجدُّدَ[٤] منهما أمرٌ وَهْميٌّ لا يُمكِنُ وجودُه في الخارجِ، فلا يَصلُحُ واحدٌ منهما أنْ يَتمسَّكَ به المُخالِفُ المَذْكور.

نعم، لو تُمسِّكَ بالآنِيّاتِ التي لا يكونُ لها وجودٌ أكثرَ مِن آنٍ واحدٍ لكانَ له وَجْه.

وتمامُ الاستِدلالِ - سواءٌ كانَ التَّمسُّكُ بما ذُكِرَ أوْ بما ذَكَرْنا - بأنْ يُقالَ في بيانِ أولويّةِ العَدَمِ في المَوادِّ المَذكورة: «إذْ لَوْلا أنّ العَدَمَ أَوْلى بها لجازَ بقاؤُها»[٥].

وجوابُه: مَنْعُ عَدَم جوازِ بقائِها نَظَراً إلى ذواتِها.

---

(١) انظر: «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيْه.

(٢) في (أ) و(ج): «قارّ الموجود»، وفي (ع): «فإنّ الموجود»، والمُثْبَتُ من (ل).

(٣) في (أ) و(ج): «ما» دون واو.

(٤) في (أ) و(ع): «التجرد»، وهو تصحيف.

(٥) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيْه.

قالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ[١] في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «وأُجيبَ عنه بأنَّ كلامَنا في المُمكِنِ لِذاتِه، لا في المُمتَنِعِ بغيرِه، وبقاءُ الغيرِ القارَّةِ مُمتَنِعٌ لِغيرِه»[٢]. انتهى كلامُه.

ولَئِنْ سُلِّمَ أنَّ بقاءَها لا يجوزُ نَظَراً إلى ذواتِها، لكنَّ «الوجودَ غيرُ البقاءِ وغيرُ مُستَلزِمٍ له»[٣]، فلا يَلزَمُ مِن عَدَمِ[٤] تساوِي نِسْبةِ ما ذُكِرَ إلى البقاءِ وعَدَمِهِ عَدَمُ تساوي نِسْبتِهِ إلى أصلِ الوجودِ والعَدَم.

ومَنْ قالَ[٥] في تَتْميمِ هذا الجوابِ[٦]: «وماهيَّةُ تلكَ الأشياءِ لاقتِضائِها التَّقضِّيَ والتَّجدُّدَ[٧] ليسَتْ قابلةً للبقاءِ، معَ تساوِي نِسْبتِها إلى أصلِ الوجودِ والعَدَم»[٨]، فقد رَكِبَ غَلَطاً، وارتكَبَ شَطَطاً.

أمّا الثاني[٩] فلِمَا عرَفْتَ أنه لا حاجةَ إلى ما ارتكَبَه؛ لِتَمامِ الجوابِ بدونِهِ على الوَجْهِ الذي قرَّرْناه.

---

(١) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٢) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ١١٩).

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

(٤) سقط من (ج): «عدم».

(٥) على حاشية (أ) و(ج) هنا: «السَّيِّد الشريف في شرح المواقف».

(٦) وهو أنّ «الوجود غير البقاء وغير مستلزم له».

(٧) في (ع): «والتجرد»، وهو تصحيف.

(٨) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

(٩) أي: ارتكابُه الشَّطَط، و«الشَّطَط: الإفراط في البُعْد، ومنه قولُه تعالى: ﴿لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا﴾ [الكهف: ١٤]، أي: قولاً بعيداً عن الحق»، كما في «المفردات» للراغب (ص: ٤٥٣) (شطط).

وأما الأوّلُ[(١)] فلأنّ[(٢)] المُمكِنَ يَلزَمُه صِحّةُ البقاءِ نَظَراً إلى ذاتِه، وإنِ امتَنعَ بسَبَبِ 24
الغَيْر، كما أنه يَلزَمُه صِحّةُ أصلِ الوجودِ نَظَراً إلى ذاتِه، وإنِ امتَنعَ بسَبَبِ الغَيْر؛ إذْ لو كانَ في المُمكِناتِ ما لا يَقبَلُ البقاءَ لِذاتِه لجازَ تخلُّفُ المَعْلولُ عن عِلّتِهِ التّامّةِ؛ إذ مُوجَبُ عَدَم قَبولِ بعضِ المَعْلولاتِ البقاءَ لِذاتِهِ أنْ لا يكونَ ذلكَ المَعْلولُ باقياً، بل يكونَ مَعْدوماً على تَقْديرِ بقاءِ عِلّتِهِ التّامّةِ، واللّازِمُ باطِل.

وبوَجْهٍ آخَرَ: لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ عِلّتُه التّامّةُ باقيةً حالَ انعِدامِهِ أو لا.

وعلى الأوّلِ[(٣)] يَلزَمُ المَحْذورُ المَذْكورُ قَطْعاً.

وعلى الثاني[(٤)] لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ انعِدامُه لانعِدامِ عِلّتِهِ أو لا؛ والثاني[(٥)] خِلافُ ما تَقرَّرَ في مَوضِعِهِ مِن أنّ عِلّةَ العَدَم عَدَمُ عِلّةِ الوجودِ، فتَعيَّنَ الأوّلُ[(٦)].

فثبَتَ أنّ عَدَمَه في الزّمانِ الثاني لا لِذاتِه، بل لِغيرِه، وهو عَدَمُ عِلّةِ وجودِه.

[قولُ مَن قال: إنّ العَدَم أَوْلى بالمُمكِنات كلِّها، ومناقشتُه]

«وقالَ بعضُهم: العَدَمُ أَوْلى بالمُمكِناتِ كُلِّها؛ إذْ يَكْفي لها في عَدَمِها انتِفاءُ جُزْءٍ مِن عِلّتِها، ولا يَتحقَّقُ وجودُها إلا بتَحقُّقِ جميعِ أجزاءِ عِلَلِها، فالعَدَمُ أسهَلُ وقوعاً»[(٧)].

---

(١) أي: ركوبُه الغَلَط.

(٢) في (ع): «فإن».

(٣) وهو أن تكون عِلّتُه التامّةُ باقيةً حالَ انعِدامِه.

(٤) وهو أن تكون عِلّتُه التامّةُ غيرَ باقية حالَ انعدامه.

(٥) وهو أن لا يكون انعِدامُه لانعدام عِلّتِه.

(٦) وهو أن يكون انعِدامُه لانعدام عِلّتِه.

(٧) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

وهوَ مَرْدودٌ أوّلاً بمَنْعِ دلالةِ ما ذُكِرَ على سُهولةِ الوقوعِ، فكم مِن شيءٍ مَوْقوفٍ على أُمورٍ مُتعدِّدةٍ وهوَ أسهَلُ وقوعاً من شيءٍ مَوْقوفٍ على أمرٍ واحد.

لا يُقالُ: ذلكَ إذا لم يَكُنِ الأمرُ الواحِدُ مِن جُمْلةِ الأُمورِ المُتعدِّدةِ، وهوَ فيما نحنُ فيه منها.

لأنـا نقولُ: ليسَ الأمرُ كذلكَ، فإنّ المَوْقوفَ عليه للوجودِ[1] وجوداتُ العِلَلِ، والمَوْقوفَ عليهِ للعَدَمِ عَدَمُ عِلّةٍ واحدةٍ منها، والعَقْلُ لا يَنقَبِضُ عن أنْ لا يكونَ ذلكَ العَدَمُ ـ معَ وَحْدتِهِ ـ أسهَلَ وقوعاً مِن تلكَ الوجوداتِ المُتعدِّدة.

وثانياً[2] بـ «أنّ سُهولةَ عَدَمِها بالنَّظَرِ إلى غيرِها لا يَقتَضي أولويّتَه لِذاتِها»[3].

«وقالَ بعضُهم: إذا وُجِدَ المُؤثِّرُ وعُدِمَ الشَّـرْطُ كانَ الوجودُ أَوْلى بالمُمكِنِ مِنَ العَدَمِ، وإذا عُدِمَ المُؤثِّرُ ووُجِدَ الشَّـرْطُ كانَ العَدَمُ أَوْلى به. وقيلَ: إذا وُجِدَ العِلّةُ فالوجودُ أَوْلى به، وإلّا فالعَدَمُ أَوْلى به.

وفسادُهما ظاهِر»[4].

أمّا فسادُ الأوّلِ فلأنّ العدَمَ للمَعْلولِ عندَ عَدَمِ الشَّـرْطِ يكونُ واجِباً، فكيفَ يكونُ الوجودُ أَوْلى به؟!

وأمّا فسادُ الثاني فـ «لأنّ تلكَ الأولويّةَ مُستَنِدةٌ إلى الغيرِ، لا إلى ذاتِ المُمكِنِ»[5].

---

(١) في (أ) و(ج): «الموجود»، وهو خطأ.

(٢) عطفاً على «أولًا» في قوله قبل فِقرةٍ واحدة: «وهو مردودٌ أولًا»، فالتقدير: وهو مردودٌ ثانياً... إلخ.

(٣) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

(٤) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧) أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

(٥) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيه.

وهذا الوَجْهُ يَنتَظِمُ الأوّلَ أيضاً كما لا يَخْفى.

[قولُ الجمهور: إنّه لا أَوْلويّةَ لأحدِ طرفَي المُمكِن، ومناقشتُه]

ومختارُ الجمهور: أنّ المُمكِنَ ـ أيَّ مُمكِنٍ كانَ ـ لا يجوزُ أنْ يكونَ أحدُ طَرَفَيْهِ ـ أيَّ طَرَفٍ كانَ ـ أَوْلى به لِذاتِه، سواءٌ كانَتْ تلكَ الأولويّةُ كافيةً في وقوعِ ذلكَ الطَّرَفِ أو لا.

وإنّما قُلْنا ذلكَ[1] لأنّ مُوجَبَ ما ذُكِرَ في بَيانِ هذا المَطلَبِ عَدَمُ جوازِ تلكَ الأولويّةِ ولو لم تَكُنْ كافيةً في الوقوعِ، على ما تَقِفُ عليه بإذنِ الله تعالى.

فمَنْ ذكرَ القَيْدَ المَذْكورَ في تحريرِ الدَّعْوى[2] لم يَكُنْ على بَصِيرةٍ، وما اغتَرَّ إلّا بقَوْلِ مَنْ قالَ في هذا المَقام[3]: «لا يجوزُ أنْ يكونَ أحدُ طَرَفَي المُمكِنِ راجِحاً على الآخَرِ رُجْحاناً ناشِئاً عن ذاتِ المُمكِنِ غيرَ مُنتَهٍ إلى حَدِّ الوجوبِ[4]، حتّى يجوزَ أنْ يُوجَدَ مُمكِنٌ بذلكَ الرُّجْحانِ مِن غيرِ احتياجٍ إلى غيرِه، فيَنسَدَّ بابُ إثباتِ الصّانِعِ»[5]، ولم يَدْرِ أنّ غَرَضَ ذلكَ القائلِ مِن قولِهِ: «حتّى يجوز» إلخ: التنبيهُ على [ما في][6]

---

(١) يعني: قوله: «سواء كانَتْ تلكَ الأولويّةُ كافيةً في وقوعِ ذلكَ الطَّرَفِ أو لا».

(٢) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ذكرَه الدَّوّانيُّ في «رسالة البراهين». منه».
قلت: يعني: «رسالته في إثبات الواجب»، وقد ذكر فيها (ص: ١٦٢): أنّ جميع البراهين «تَتَوقَّفُ على أنه لا يجوزُ أن يكونَ أحدُ طرفي الوجود والعَدَم أَوْلى بالشيء المُمكِن لذاته غيرَ بالغ إلى حدِّ الوجوب... إلخ»، ثم قال (ص: ١٦٣): «وبعضُ البراهين يدلُّ على أن المُمكِن ما لم يجب بعِلّتِه لم يوجد، ولا تكفي في وجوده الأولويةُ الحاصلةُ منها ما لم يبلغ حدَّ الوجوب».

(٣) على حاشية (أ) و(ج) هنا: «علي القوشي».

(٤) في (ع): «الجواب»، وهو خطأ.

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٣).

(٦) زيادة منّي يقتضيها السِّياق، ولم ترد في جميع النُّسَخ.

خِلافِ هذا المَطلَبِ[1] مِنَ المَفسَدَةِ؛ تَنويهاً بشأنِهِ، لا تقييدُه بما ذُكِر.

فإنْ قُلتَ: تَرتُّبُ تلكَ المَفسَدةِ على خِلافِهِ هلّا[2] تُعيِّنُ جهةَ التَّقييدِ بالقَيْدِ المَذْكور؟

قلتُ: لا، لأنّ احتمالَ كفايةِ أولويّةِ الطَّرَفِ الأَوْلى في وقوعِهِ يَكْفي في لُزوم المَفسَدةِ المَذْكورةِ، ولا حاجةَ إلى ثُبوتِ تلكَ الكِفايةِ حتّى تَتَعيَّنَ جهةُ التَّقيُّدِ بها. بقيَ الشأنُ في تَرتُّبِ المَفسَدةِ المَذْكورةِ[3] على خِلافِ المَطلَبِ المَزْبورِ[4]، وقد مَرَّ الكلامُ فيه فتَذَكَّرْ.

ثمَّ إنّه لا حاجةَ إلى تَقْييدِ الأولويّةِ المَنفيّةِ بعَدَمِ الانتِهاءِ إلى حَدِّ الوجوب، لأنّ الكلامَ في المُمكِنِ، وانتِفاءُ الوجوبِ الذّاتيِّ عن طَرَفَيهِ مُعتبَرٌ في مَفْهومِه، فلا احتمالَ للانتِهاءِ المَذْكورِ، ولذلكَ تَرَكْنا القَيْدَ المَذْكور.

واستُدِلَّ على ذلكَ المَطلَبِ بوجوه:

[الدَّليلُ الأوّلُ لقول لجمهور، ومناقشتُه]

منها: ما اختارَه صاحِبُ «المَواقِف»[5]، تَقْريرُه: أنه حينَئِذٍ - أي: على تَقْديرِ أنْ يكونَ أحدُ طَرَفَي المُمكِنِ أَوْلى بـه لِذاتِهِ - لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ الطَّرَفُ الآخَرُ

(١) في (ع): «الخطاب»، وهو خطأ.

(٢) كذا عبَّر المُصنِّف رحمه الله، وقد تكرَّر منه هذا الاستعمال في مواضع من رسائله، وحقُّه أن يُقال: «ألا»، لأنّ مقصودَه الاستفهام، وأما «هلّا» فكلمةُ تحضيضٍ ولَوْم، ولا تُفيدُ الاستفهام، وقد تقدَّم مزيدُ بيانٍ فيه في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٣) من قوله: «ولا حاجة إلى ثبوت» إلى هنا، سقط من (أ).

(٤) في (أ) و(ع): «المذكور».

(٥) عَضُد الدِّين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

مُمتَنِعاً بسَببِ تلكَ الأولويّةِ النّاشِئةِ مِن ذاتِهِ أو لا يكونَ مُمتَنِعاً به.

وعلى الأوّلِ[١] يَلزَمُ أن يكونَ الطَّرَفُ الأَوْلى[٢] واجباً لِذاتِهِ، هذا خُلْفٌ، لأنه خِلافُ المَفْروض.

وعلى الثاني[٣] لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ وقوعُه[٤] بلا عِلّةٍ أو بعِلّة؛ والأوّلُ[٥] مُحالٌ، لأنّ المُساوِيَ لمّا امتَنعَ وقوعُه بلا عِلّةٍ، فالمَرْجوحُ أَوْلى بذلكَ الامتِناع. وعلى الثاني[٦] يَتَوقَّفُ ثبوتُ الأولويّةِ للطَّرَفِ الأَوْلى[٧] على عَدَم تلكَ العِلّةِ؛ إذْ معَ وجودِ تلكَ العِلّةِ يكونُ الطَّرَفُ الآخَرُ راجِحاً وأَوْلى، وإلّا لم يكُنْ عِلّةً له، فلا تكونُ تلكَ الأَوْلويّةُ الثابتةُ[٨] للطَّرَفِ الأَوْلى ثابتةً لذلكَ المُمكِنِ وحدَه، بل تكونُ ثابتةً له معَ انضِمامِ ذلكَ العَدَم إليه. والمَفْروضُ خِلافُه[٩].

---

(١) وهو أن يكون الطَّرَفُ الآخَرُ (المُقابِل للطرفِ الأَوْلى) مُمتَنِعاً بسبب الأَوْلويّة الذاتية للطرف الأَوْلى.

(٢) في (ج): «الطرف الأول»، وفي (ع): «الطرف أولى لذاته».

(٣) وهو أن لا يكون الطرفُ الآخَرُ مُمتَنِعاً بسبب الأَولويّة الذاتية للطرف الأَوْلى.

(٤) أي: وقوعُ الطرف الآخَر.

(٥) وهو أن يكون وقوعُ الطرف الآخر بلا عِلّة.

(٦) وهو أن يكون وقوعُ الطرف الآخر بعِلّة.

(٧) في (أ) و(ج): «الأول».

(٨) في (ج) و(ع): «الثانية»، وهو تصحيف.

(٩) انظر: «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٥٧ ـ ٣٥٨)، أو (٣/ ١٦٥ ـ ١٦٦) بحاشيتَيْه.

وقد صاغَه المُصنِّفُ من عبارتَي صاحب «المواقف» وشارحه، وأشار إلى ذلك بقوله في أوله: «تقريره».

وسبق الإيجيَّ إلى هذا الاستدلال الإمامُ الرازيّ، فقد ذكرَه بنَحْوه في «محصَّل أفكار المُتقدِّمين والمتأخرين» (ص: ٨٠). وانظر: «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٤).

ثمَّ قالَ صاحِبُ «المَواقِف»: «(فإنْ قيلَ): إذا جَوَّزتُم حصولَ الأَوْلويّةِ لأحَدِ الطَّرَفَينِ مِنَ الذّاتِ معَ انضِمام عَدَم عِلّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ[١] إليه، فلنَفرِض أنّ ذلكَ الطَّرَفَ هو الوجودُ[٢] فيَصيرُ أَوْلى بسَبَبِ انضِمام عَدَم عِلّةِ[٣] العَدَمِ إلى ذاتِ المُمكِنِ، ولا استِحالةَ في وقوع الطَّرَفِ الراجِح، (فيَكْفي في) وقوع (الوجودِ عَدَمُ سَبَبِ العَدَمِ) مُنضَمّاً إلى ذاتِ المُمكِنِ، وذلكَ (يُغْني عن وجودِ المُؤثِّر) في المُمكِناتِ الموجودةِ[٤]، فيَنسَدُّ بابُ إثباتِ الصّانِع؟

(قُلْنا: سَبَبُ العَدَمِ عَدَمٌ)، لأنّ أعدامَ المَعْلولاتِ مُستَنِدةٌ إلى أعدام عِلَلِها، (فعَدَمُه) أي: عَدَمُ سَبَبِ العَدَم (وجودٌ)، لأنّ عَدَمَ العَدَم وجودٌ قَطْعاً، (فيَحصُلُ المَطْلوبُ)، وهوَ استِنادُ وجودِ المُمكِنِ إلى مُؤثِّرٍ موجودٍ، وكَوْنُ العالَمِ دالّاً على وجودِ الصّانِع»[٥].

وقد أخطأ في السُّؤال، وما أصابَ في الجواب:

أمّا الأوّلُ[٦] فلأنه ليسَ في كلامِ المُستَدِلِّ تجويزُ ما ذكَرَه مِن حصولِ الأَوْلويّةِ لأحدِ الطَّرَفَينِ مِنَ الذّاتِ معَ انضِمام عَدَم عِلّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ إليه. غايتُه: أنه ذكَرَ هذا الاحتمالَ في صَدَدِ الإبطالِ، وبيَّنَ عَدَمَ صِحّتِهِ باستِلزامِهِ خِلافَ المَفروض، لِكونِهِ أظهَرَ وأحرى في إثباتِ المَطْلوبِ وإسكاتِ المُخالِفِ، ولم يُبيِّنْهُ مِن وَجْهٍ آخَرَ يَنتظِمُ

---

(١) سقط من (ع): «الأخر»، والعبارة ساقطة من (أ).

(٢) في (ع): «الوجوب»، والعبارة ساقطة من (أ).

(٣) من قوله: «الطرف الأخر إليه» إلى هنا، سقط من (أ).

(٤) في (ع): «الوجودية».

(٥) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٥٨)، أو (٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨) بحاشيتيه.

(٦) وهو خطؤه في السؤال.

إبطالَ الاحتمالِ الذي ذكَرَه لِعَدَمِ الحاجةِ إليه في مَقام[١] الاستِدلالِ علَى المَطلَبِ المَعْهود[٢].

وأمّا الثاني[٣] فلأنَّ كُلّاً مِن مُقدِّمَتَي الجوابِ في مَعْرِضِ المَنْع، أمّا أنّ المُقدِّمةَ الأُولى في مَعْرِضِ المَنْع فلأنه لم يَثبُتْ بَعْدُ أنّ سببَ العَدَم عَدَمٌ.

وما قيلَ في بَيانِهِ: «أنّ أعدامَ المَعْلولاتِ مُستَنِدةٌ إلى أعدام عِلَلِها» لا يُجدي؛ إذْ لا قَطْعَ بأنّ أعدامَ عِلَلِها أعدامٌ حَقيقةً، بل يحتملُ أنْ يكونَ ذلكَ برَفْعِ عَدَمِ مانِعٍ مُعتبَرٍ في تلكَ العِلَل، ويكونَ ذلكَ الرَّفْعُ عَيْنَ وجودِ المانِع.

بل نقولُ: لم يَثبُتْ بَعدُ أنّ لكُلِّ عَدَمٍ مِن أعدام المُمكِناتِ سَبَبٌ؛ إذْ لم يَقُمْ عليه حُجّةٌ، ولم تَشهَدْ له بَدِيهةُ العَقْلِ، كيفَ والعَقْلُ لا يَنقَبِضُ عن أنْ لا يكونَ لعَدَم بعضِ المُمكِناتِ علاقةُ العِلِّيّةِ والمَعْلوليّةِ معَ شيءٍ مِنَ الأشياء؟

وما يُقالُ: «إنّ عِلّةَ العَدَمِ عَدَمُ عِلّةِ الوجود» مَعْناهُ: أنّ العَدَمَ على تَقْديرِ وقوعِهِ وكونِهِ مَعْلولاً[٤] تكونُ عِلّتُه ذلكَ، لا أنّ[٥] الحالَ في كُلِّ عَدَمٍ كذلك.

وأمّا أنّ المُقدِّمةَ الثانيةَ في مَعْرِضِ المَنْع فلأنه لم يَثبُتْ بَعدُ أنّ عَدَمَ سَبَبِ العَدَم وجودٌ، وما قيلَ في بيانِه: «أنّ عَدَمَ العَدَمِ وجودٌ قَطْعاً» غيرُ مُسلَّم، فإنّ الثابتَ أنّ الوجودَ يَتَحقَّقُ عندَ تحقُّقِ عَدَم العَدَم، وأمّا أنّ ذلكَ الوجودَ المُتحقِّقَ حينَئِذٍ عَيْنُ عَدَمِ العَدَم فلم يَثبُتْ بَعْدُ، بل يحتملُ أنْ يكونَ أمراً لازِماً لا يَنفَكُّ عنه.

---

(١) في (ل): «تمام».

(٢) في (ع): «المطلب والمعلول»، وهو خطأ.

(٣) وهو عَدَمُ إصابته في الجواب.

(٤) زاد في (ع): «به».

(٥) في (ع): «لأن».

والعَجَبُ أنّ الفاضلَ الشَّريفَ قرَّرَ الجوابَ المَذْكورَ المَبْنيَّ على تينِكَ المُقدِّمتَيْنِ في «شرحِهِ للمواقِفِ»(١)، وقد تَرَدَّدَ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح التَّجْريد»(٢) في أنّ عدَمَ العَدَمِ وجود.

ومَنْ رامَ زيادةَ تَفْصيلٍ في هذا المَقامِ فلْيَطلُبْ مِن «رسالتِنا» المعمولةِ في أنه هل يجوزُ تأثيرُ الوجوديِّ في العَدَميِّ أو لا(٣).

وإذْ قد عرَفْتَ ما في الجوابِ المَذْكورِ مِنَ خَلَلٍ، فاعلَمْ أنّ الجوابَ الصَّوابَ ما أشَرْنا إليه فيما تَقَدَّم، وهوَ أنّ الغَرَضَ هاهنا بيانُ امتِناعِ أولويّةِ أحدِ طَرَفَي المُمكِنِ لِذاتِهِ بتَحْقيقِ أنّ في رُجْحانِ أحدِهما لا بُدَّ مِن أمرٍ غيرِ ذاتِ المُمكِنِ، وأقلُّه عَدَمُ سَبَبِ الطَّرَفِ الآخَرِ.

وأمّا أنّ ذلكَ العَدَمَ هل يَكْفي(٤) مُنضَمّاً إلى الذّاتِ في وقوع الطَّرَفِ الرّاجِح، على تَقْديرِ كَوْنِ ذلكَ الطَّرَفِ وجوداً أم لا؟ فلا تَعرُّضَ له هاهنا، إنّما التَّعرُّضُ له عندَ الاستِدلالِ على وجودِ الصّانِعِ بأنْ يُقالَ: نحنُ نَعلَمُ بالبَديهةِ أنّ في عِلّةِ الموجودِ لا بُدَّ مِن أمرٍ مَوْجودٍ؛ فإنْ كانَ ذلكَ العَدَمُ الإضافيُّ المُنضَمُّ إلى ذاتِهِ(٥) المُمكِنِ وجوداً في الحقيقةِ فلا تَنازُعَ في كِفايَتِهِ في وقوعِ الطَّرَفِ الراجِح، وإلّا فنُبطِلُها بحُكْمِ تلكَ المُقدِّمةِ البَديهيّة.

---

(١) (١/ ٣٥٨)، وقد تقدَّم نَقْلُه بلفظه قريباً.

(٢) وهو «الشرح القديم للتجريد» للعلامة شمس الدين الأصفهاني، وللسَّيِّد الشريف «حاشية» عليه.

(٣) ولم أقف على هذه الرسالة، والله المُيسِّر.

(٤) في (أ): «يكون».

(٥) في (ع): «ذات».

ثُمَّ إنّ في الدَّليلِ المَذكورِ[1] نَظَراً مِن وجهَيْن:

الأوّلُ: أنّ المَفروضَ على تَقْديرِ الشِّقِّ الثاني مِنَ التَّرديدِ المَذْكورِ[2] أنّ الطَّرَفَ الآخَرَ لم يَمتَنِعْ بسَبَبِ تلكَ الأولويّة، فحينَئذٍ لا يكونُ ثبوتُ تلكَ الأولويّةِ للطَّرَفِ الأولِ مُنافياً لوقوعِ الطَّرَفِ الآخَر، فلا يكونُ مُنافياً لوقوعِ عِلّتِهِ أيضاً؛ ضَرورةَ أنّ المُنافِيَ للعِلّةِ التّامّةِ بشيءٍ مُنافٍ لِذلكَ الشيء، وإذا لم يَكُنْ بينَهما مُنافاةٌ لا يكونُ ارتفاعُ أحدِهما مُعتبَراً في ثبوتِ الآخَر؛ بِناءً على أنّ رَفْعَ المانِعِ[3] مِن جُمْلةِ العِلَل.

والثاني: سَلَّمْنا أنّ ثبوتَ الرُّجْحانِ لأحدِ طَرَفَيِ المُمكِنِ يَتوقَّفُ على عَدَمِ عِلّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ، لكِنَّ تَوقُّفَه على عَدَمِها في الجُمْلة، لا على عَدَمِها بعَدَمِ جميعِ أجزائها، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عَدَمُ ذلكَ الرُّجْحانِ مِن أجزائِها، بناءً على أنّ وجودَه مانِعٌ لوقوعِ الطَّرَفِ الآخَرِ، وارتِفاعَ المَوانِعِ مِن جُمْلةِ العِلّةِ التّامّة؟ ويكونَ عَدَمُ عِلّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ بارتفاعِ عَدَمِ ذلكَ الرُّجْحانِ؟ ويكونَ ارتفاعُ عَدَمِهِ عَيْنَ وجودِه؟ فلا يَتوقَّفُ وجودُه على شيءٍ آخَرَ غيرِ الذّات، حتّى يَلزَمَ خِلافُ المَفروض.

فإنْ قيلَ: إنّ الكلامَ على تَقْديرِ إمكانِ وقوعِ الطَّرَفِ الآخَرِ معَ ذلكَ الرُّجْحان،

---

(١) وهو الذي ساقه في بداية هذا المطلب قبل صفحات، وافتتحه بقوله: «منها: ما اختاره صاحب «المواقف»... إلخ».

(٢) الترديدُ المذكور في الدليل: هو قوله: «أنه على تقديرِ أنْ يكونَ أحدُ طرفَيِ المُمكِنِ أَوْلى به لِذاتِه لا يخلو مِن: أنْ يكونَ الطَّرَفُ الآخَرُ مُمتَنِعاً بسَبَبِ تلك الأولويّةِ الناشئةِ مِن ذاتِه، أو لا يكونَ مُمتَنِعاً به».

وبه ظهر أنّ الشِّقَّ الثاني من الترديد هو: أن لا يكون الطرفُ الآخَرُ مُمتَنِعاً بسبب أولويّة الطرف الأَوْلى.

(٣) في (ج): «رفع المنافع»، وفي (أ): «دفع المنافع»، وكلاهما تصحيف.

فلا احتمالَ لأنْ يكونَ عَدَمُ ذلكَ الرُّجْحانِ مِن جُمْلةِ ما يَتوقَّفُ عليه وقوعُ الطَّرَفِ الآخَرِ؛ إذْ لا يُمكِنُ وقوعُ الشيءِ معَ عَدَمِ عِلّةٍ مِن عِلَلِه.

قُلْنا: نعم كذلكَ، إلّا أنّ إمكانَ وقوعِ الطَّرَفِ الآخَرِ معَ وجودِ ذلكَ الرُّجْحانَ، كما يُنافي أنْ يكونَ عَدَمُ ذلكَ الرُّجْحانِ مِن جُمْلةِ ما يَتوقَّفُ عليه الطَّرَفُ الآخَرُ، كذلكَ يُنافي أنْ يكونَ عَدَمُ سَبَبِ الطَّرَفِ الآخَرِ مِن جُمْلةِ ما يَتوقَّفُ عليه ذلكَ الرُّجْحانُ؛ إذْ حينَئذٍ أيضاً يَمتَنِعُ وقوعُ الطَّرَفِ الآخَرِ معَ وجودِ ذلكَ الرُّجْحانِ، على ما نبَّهتُ عليه في تَقْريرِ الوَجْهِ الأوّلِ للنَّظَر.

ولـمّا بَنَى المُستَدِلُّ دليلَه المَذْكورَ على جَوازِ هذا الاحتمالِ، فللسّائلِ أيضاً أنْ يَبْنيَ سؤالَه عليه، ولا مجالَ لإبطالِ أحَدِهما وتَقْريرِ الآخَرِ، لأنه تحكُّمٌ، فتَدَبَّـرْ.

وللقَوْمِ إيراداتٌ على أصلِ الدَّليل:

[الإيرادُ الأول على الدَّليل الأول للجمهور، ومناقشتُه]

منهـا: مـا ذكَرَه نَصِيـرٌ الحِلّـيُّ[1]، وهـو: «أنّ المَفْـروضَ هـوَ أنّ ذاتَ المُمكِنِ بانفِـرادِهِ تَقتَضـي رُجْحاناً غيـرَ مُنتَهٍ إلى حَدِّ الوجـوب[2]، ومعَ ذلكَ يجـوزُ أنْ يكونَ

---

(١) الظاهر أنه نصيرُ الدِّين عليّ بن محمد بن علي القاشيّ، مُتكلِّم إماميّ، له تصانيف، منها: «حاشية» على «تجريد العقائد» للطوسيّ، و«حاشية» على «شرح الشمسية» في المنطق. انظر: «الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية» لعباس القُمّيّ (١/ ٥٣٢ـ٥٣٣)، و«معجم المُؤلِّفين» لعمر كحّالة (٧/ ٢١٩).

وليس جمال الدين الحسن بن يوسف الحِلّيّ (ت ٧٢٦)، صاحب «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، فهو متقدِّم على الشمس الأصفهاني (ت ٧٤٩)، وسيأتي أنّ كلامَ الحِلّيّ المنقول هنا إنما هو في تعقُّب الأصفهانيّ، كما أنني قد راجعت كتابه المذكور فلم أجد فيه النصَّ المنقول عنه هنا.

(٢) في (ع): «الوجود»، وهو تصحيف، وسيتكرَّر فيها كذلك في الموضِعَيْن التاليَيْن في هذه الفقرة.

ذلكَ الرُّجْحانُ المُستَنِدُ إلى الذَّاتِ مُقتَضياً للوجوب، فيكونُ الراجحُ واجِباً مِن حيثُ إنّه راجحٌ، والمَرْجوحُ مُمتَنِعاً مِن حيثُ إنّه مَرْجوحٌ، فيكونُ الذّاتُ بواسِطةِ ذلكَ الرُّجْحانِ يَقتَضي الوجوبَ والامتِناع، والخُلْفُ إنّما يَلزَمُ أنْ لو اقتَضاهما الذّاتُ بانفِرادِه، ولا شكَّ أنّ اقتِضاءَ الذّاتِ بانفِرادِهِ غيرُ اقتِضائهِ بواسِطةِ مَعْلولٍ لها، فلا خُلْفَ ولا مَحْذورَ أصلاً.

فإنْ قُلتَ: إذا كانَ الذّاتُ معَ الرُّجْحانِ المُستَنِدِ إليه مُقتَضياً لوجوبِ الوجودِ، كانَ الذاتُ واجِباً لا مُمكِناً، وقد فَرَضْناهُ مُمكِناً، هذا خُلْف.

قلتُ: الواجبُ على ما لَزِمَ مِنَ القِسْمة: هو الذي يجبُ وجودُه إذا التُفِتَ إليه مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِه، وهاهنا قد وَجَبَ وجودُه معَ التِفاتٍ إلى غيرِه، وهوَ الرُّجْحانُ الناشئُ عنِ الذّاتِ مِن حيثُ هيَ، فلا يَلزَمُ أنْ يكونَ واجِباً[1].

فإنْ قُلتَ: نحنُ نقولُ: إمّا أنْ يُمكِنَ طَرَيانُ الطَّرَفِ الآخَرِ نَظَراً إلى ذاتِهِ مِن حيثُ هيَ أو لا، فسَقَطَ ما ذكَرْتُم.

قلتُ: فحينَئِذٍ نختارُ إمكانَ طَرَيانِ الطَّرَفِ الآخَرِ وعدَمَ وقوعِ عِلّتِه، لأنّ المَرْجوحيّةَ المُستَنِدةَ إلى الذّاتِ سَبَبٌ لامتِناعِه، فإذا لم تَقَعْ عِلّتُه فلا يجبُ بها، فلا يَترَجَّحُ، فلا يَزُولُ الرُّجْحانُ الذّاتيُّ للطَّرَفِ الآخَر.

فإنْ قيلَ: الطَّرَفُ المَرْجوحُ إذا كانَ مُمكِناً نَظَراً إلى الذّاتِ أمكَنَ وجودُ عِلَّتِها، فيُمكِنُ وجودُ المَرْجوح بها، فيُمكِنُ رُجْحانُه، فيُمكِنُ زوالُ الرُّجْحانِ الذّاتيّ. هذا خُلْفٌ، لأنّ إمكانَ المُحالِ مُحال[2].

---

(١) نقلَ الإيرادَ المذكورَ إلى هنا القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٣)، ونقل جوابَ الشريف الجرجانيّ عنه، وسيأتي ذِكرُه.

(٢) سقط من (ع): «هذا خُلف، لأنّ إمكان المحال محال».

قُلنا: إمكانُ المَعْلولِ لا يَستَلزِمُ إمكانَ عِلّتِه، فإنّ عَدَمَ المَعْلولِ الأوّلِ[١] مُمكِنٌ لِذاتِه، معَ أنّ[٢] عِلّتِه ـ وهو عَدَمُ الواجِب؛ ضرورةَ أنّ عَدَمَ العِلّةِ عِلّةٌ لعَدَمِ المَعْلولِ ـ مُمتَنِعةٌ لِذاتِها».

هذا ما دقّقَ[٣] فيه المُعتَرِضُ في هذا المَقام.

وقد أجابَ عنه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد» بـ «أنّ الذّاتَ معَ الرُّجْحانِ المُستَنِدَ إليها إذا كانَ مُقتَضياً لوجوبِ الوجودِ، كانَ الذّاتُ مَبْدَأً لاستِحالةِ انفِكاكِ الوجودِ عنه قَطْعاً؛ إذْ لا نَعْني بالواجِبِ إلا هذا. واعتِبارُ تلكَ الواسِطةِ المُستَنِدةِ إليه لِذاتِه لا يَقدَحُ في ذلك. نعم، لو لم تكُنْ مُستَنِدةً إليه لكانَتْ قادِحةً فيه.

وما قيلَ مِن «أنّ الواجِبَ: ما يجبُ له الوجودُ مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِه» فقد أُريدَ به: غَيرٌ يكونُ الالتِفاتُ إليه قادِحاً في كَونِ الذّاتِ مَبْدَأً لاستِحالةِ انفِكاكِ الوجودِ عنه، فإنّ ما لا يكونُ كذلكَ هوَ في حُكْمِ ما لا يُلتَفَتُ فيه إلى غيرِه أصلاً، فاندَفَعَ الإشكالُ بحَذافيرِه»[٤].

---

(١) وهو العقلُ الأول عند الفلاسفة.

(٢) زاد في (ع): «عدم»، وهو خطأ.

(٣) في (أ) و(ع) و(ل): «وقف»، وهو محتمل، ورجّحتُ ما أثبتُّه من (ج) لموافقته تعبير المُصنِّف في مواضع أُخَرَ من رسائله.

(٤) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٩/ ب).
ونقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٣)، والدَّوّانيُّ في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ١٧٠ ـ ١٧١).

وقالَ الفاضِلُ الدَّوّانيُّ[١] في «رسالتِهِ» المَعْمولةِ في «إثباتِ الصّانِعِ»: «يُمكِنُ أنْ يُقرَّرَ ذلكَ ـ يَعْني: الجوابَ المَذْكورَ ـ بأنّ الواجبَ الخارجَ مِنَ التَّقْسيمِ: ما يَقتَضي ذاتُه معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن غيرِهِ الوجودَ، وهوَ أعمُّ مِن أنْ يكونَ مُقتَضياً للوجودِ بواسِطةٍ أو بغيرِها.

نعم، يجبُ أنْ يكونَ هوَ كافياً في الاقتِضاءِ على أحدِ الوَجهَيْنِ لِيَصدُقَ عليه: أنه «معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن غيرِهِ يَقتَضي الوجودَ»، فلا حاجةَ إلى تخصيصِ «الغَيْر»، معَ أنه ربَّما يُناقَشُ فيه لِبُعدِهِ عنِ اللَّفْظِ، معَ أنه في مَقامِ التَّعْريفِ»[٢].

ولم يَدْرِ أنّ إيرادَ الحِلِّيِّ[٣] على تَقريرِ الفاضِلِ الأصفهانيِّ[٤]، والواجبَ الخارجَ عنِ القِسْمةِ ـ على ما ذكَرَه ـ: هوَ الذي يجبُ وجودُه إذا التُفِتَ إليه مِن غيرِ التِفاتٍ إلى غيرِه. فلا بُدَّ في دَفْعِ ما أورَدَه عنه مِن تخصيصِ الغَيْرِ، ولذلكَ ارتكَبَ الفاضِلُ الشَّريفُ إليه.

وأمّا أنه تأويلٌ بَعيدٌ في مَقامِ التَّعْريفِ فمَدْفوعٌ بأنّ ما ذُكِرَ ليسَ بتَعْريفٍ[٥]، كيفَ وقد بَيَّنَ في مَوضِعِه: أنّ كلَّ واحدٍ مِنَ المَفْهوماتِ الثلاثِ[٦] بَدِيهيُّ التَّصوُّرِ

---

(١) العلامة جلال الدِّين محمد بن أسعد الصِّدِّيقيّ (٨٣٠ ـ ٩١٨ أو ٩٢٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٢) «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ (ص: ١٧١ ـ ١٧٢).

(٣) في (أ): «الحل»، وفي (ع): «الكلي»، وكلاهما تصحيف. وقد تقدَّم ذِكرُ الحِلِّيِّ قريباً.

(٤) وهو أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهانيّ (٦٧٤ ـ ٧٤٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق وجوب الواجب».

(٥) من قوله: «وأما أنه تأويل بعيد» إلى هنا، سقط من (ل).

(٦) كذا في النُّسَخ كلِّها، وكأنه راعى فيه تأنيث صيغة الجمع «المفهومات»، لكن العبرة بالمُفرَد، وهو مذكَّر، فحقُّه أن يُقال: «الثلاثة». والمفهوماتُ الثلاثة: هي الوجوب والإمكان والامتناع.

لا يَقبَلُ التَّعريفَ[١]، بل بيانُ حُكْمٍ مخصوصٍ للواجِبِ يَمْتازُ به عن قَسِيمَيْه[٢].

نعم، يَتَّجِهُ على الفاضِلِ المَذْكورِ[٣] أنْ يُقالَ: إنّ عِرْقَ الإيرادِ المَذْكورِ لا يَنقَطِعُ بما ذكَرَه، لأنّ كلامَ المُعتَرِضِ[٤] انجَرَّ بالآخِرةِ إلى أنّ إمكانَ المَعْلولِ لا يَستَلزِمُ إمكانَ العِلّة، فيجوزُ أنْ يكونَ الطَّرَفُ المَرْجوحُ مُمكِناً ولا يكونُ عِلَّته مُمكِناً، حتّى يَلزَمَ مِن وقوعِها زوالُ الرُّجْحانِ الذّاتيّ، سواءٌ كانَتْ تلكَ العِلّةُ عَدَمَ الذّاتِ المُقتَضيةِ لرُجْحانِ الطَّرَفِ الراجِحِ ـ كما هوَ مُوجَبُ ما ذُكِرَ في صورةِ الإيرادِ ـ أو شيئاً آخَرَ. وبالجوابِ المَذْكورِ إنّما يَندَفِعُ الإشكالُ على الاحتمالِ الأوّلِ، والإشكالُ على الاحتمالِ الثاني وإنْ لم يكُنْ مَذْكوراً في صورةِ الإيرادِ، لكنَّه[٥] في حُكْمِ المَذْكورِ، حيثُ ذُكِرَ مَبْناهُ. فكانَ للمُعتَرِضِ أنْ يعودَ ويَتَمسَّكَ بذلكَ المَبنَى بعَيْنِه، ويُقرِّرَ الإيرادَ على الاحتمالِ الآخرِ، فظهَرَ أنّ الإشكالَ غيرُ مُندَفِعٍ بتمامِه.

والفاضِلُ المَذْكورُ[٦] قد تَنبَّهَ[٧] لذلكَ، وذكرَ في مَوضِعٍ آخَرَ مِن تلكَ «الحواشي» الإيرادَ على الاحتمالِ الآخَرِ، وأجابَ عنه بجَوابٍ آخرَ، إلّا أنه لم يُصِبْ في زَعْمِهِ أنّ الاختِلافَ بينَ الإيرادَيْنِ في العِبارةِ فقط، حيثُ قالَ: «قد تَقدَّمَ تَقريرُ هذا البَحْثِ ودَفْعُ ما يَتَعلَّقُ به مِنَ الاعتِراضاتِ مُستَوفًى، وقد أُعيدَ هاهنا بعضُها لعِبارةٍ أُخرى، وهيَ أنّ السَّبَبَ إنّما يَجعَلُ مُسَبَّبَهُ أَوْلى إذا كانَ السَّبَبُ واقِعاً؛ إذْ لو اقتَضى ذاتُ السَّبَبِ مع

---

(١) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٢٦)، أو (٣/ ١٠٥ ـ ١٠٦) بحاشيتَيْه.

(٢) وهما المُمكِنُ والمُمتَنِع.

(٣) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٤) يعني: النَّصير الحِلّيّ.

(٥) في النُّسَخ كلها: «لكنّها».

(٦) يعني: الشريف الجرجانيّ.

(٧) في (ج): «نبَّه».

قَطْعِ النَّظَرِ عن وقوعِهِ أولويّةَ المُسبَّبِ لكانَ كلُّ واحدٍ مِنَ الطَّرَفَينِ للمُمكِنِ أَوْلى في زمانٍ واحدٍ، إذْ لا بُدَّ مِن احتياجِهما[1] إلى سَبَبٍ، وذلكَ مُحالٌ، وحينَئذٍ نقولُ: جازَ أنْ لا يقعَ سَبَبُ الطَّرَفِ المَرْجوحِ أصلاً، فلا يكونُ المرجوحُ أَوْلى، فلا تزولُ الأولويّةُ المُستَنِدةُ إلى الذّات.

لا يُقالُ: يَكْفينا إمكانُ وقوعِ السَّبَب، فإنّه يَستَلزِمُ إمكانَ زوالِ ما بالذّاتِ، وهوَ مُحال.

لأنّا نقولُ: نَمنَعُ إمكانَ سَبَبِ المُمكِن، فإنّه كما جازَ أنْ يكونَ عِلّةُ المُمكِنِ واجِبةً بالذّاتِ ـ كالعِلّةِ الأُولى والموجوداتِ المُمكِنةِ المُستَنِدةِ إليها ـ جازَ أنْ يكونَ عِلّةُ المُمكِنِ مُمتَنِعةً بالذّات، كعَدَمِ العِلّةِ الأُولى وعَدَمِ مَعْلولِها، فإنّ عدمَ العِلّةِ علّةٌ لعَدَمِ المَعْلول، كما مَرّ.

ويُمكِنُ أنْ يُجابَ بأنّ طَرَفَ المُمكِنِ المَرجُوح إذا كانَ مُمكِناً كانَ له سَبَبٌ قَطْعاً، سواءٌ كانَ مُمكِناً أو مُمتَنِعاً، فتَتَوقَّفُ أولويّةُ الطَّرَفِ الراجح على عَدَم ذلك السَّبَب، فلا تكونُ مُستَنِدةً إلى الذّاتِ وحدَها، والمُقدَّرُ خِلافُه»[2]. إلى هُنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ الاختِلافَ بينَ الإيرادَيْنِ مَعْنويٌّ لا لَفْظيّ.

ثمَّ إنّ مَبْنى ما ذكَرَه مِنَ الجوابِ على أنّ كُلَّ مُمكِنٍ لا بُدَّ له مِن سَبَبٍ، وإنْ كانَ مُمتَنِعَ الوقوع. وقد عرَفْتَ ما فيه، فتَذكَّرْ.

وأيضاً مُوجَبُ هذا الجوابِ أنْ لا يُوجَدُ عِلّةٌ تامّةٌ بسيطةٌ، وقد بَيَّنَ وجودَها

(١) في (ج) و(ع): «احتياجها».

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٤٦/ب)، ونقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٣ ـ ٤٤).

بقولِـهِ: «اعلَـمْ أنَّ العِلّـةَ التّامّـةَ إنْ كانَـتْ هـيَ الفاعِلِيّـةَ وحدَهـا، كمـا فـي البَسـيطِ الصَّـادِرِ عـن المُوجِـبِ بلا اشـتِراطِ[1] أمرٍ فـي تأثيرِه، ولا تَصَـوُّرِ مانِعٍ عنـه»[2]. ولا يخفـى ما بيـنَ الكلامَيْـنِ مِـنَ التَّدافُعِ.

ومِنَ الفوائدِ المُتعلِّقةِ بهذا المَقام: ما أفادَه بعضُ الناظِرينَ[3] في هذا الكلام، حيثُ قالَ:

«فإنْ قُلتَ: عَدَمُ إمكانِ المانِعِ لا يُوجِبُ أنْ يكونَ الفاعِلُ وحدَهُ عِلّةً تامّةً، فإنّا نَعلَمُ أنه لو كانَ هناكَ مانِعٌ لم يَتحقَّقْ، فانتِفاؤُه[4] جُزْءٍ مِنَ العِلّةِ، سواءٌ[5] أمكَنَ تَحقُّقُ المانِعِ أو لا، غايةُ ما في البابِ أنه يكونُ انتِفاءُ المانِعِ ضرورِيّاً، وذلكَ لا يُوجِبُ عدَمَ دخولِهِ في العِلّةِ.

قلتُ: إذا لم يكُنِ المانِعُ بمَعْنى أنه يَمتَنِعُ أنْ يَتَّصِفَ شيءٌ مِنَ الأشياءِ بمانعيّتِهِ، لم يكُنِ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّةِ، فإنّه يَرجِعُ إلى سَلْبِ المانِعيّةِ وامتِناعِه، فلا يحتاجُ المَعْلولُ إلى انتِفاءِ شيءٍ مِنَ الأشياءِ؛ إذْ لا شيءَ منها بمانِعٍ عنه.

نعم، لو كانَ اتِّصافُه بالمانِعيّةِ واقِعاً لكنَّه غيرُ مَوْجودٍ، لكانَ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّة، كما أنّ إرادةَ الفَلَكِ للسُّكونِ مانِعٌ مِنَ الحركةِ في نَفْسِ الأمرِ إلّا أنه مُمتَنِعٌ بالغيرِ، فيكونُ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّة[6].

---

(١) في (ع): «بلا اشتراك».

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٤٨/ ب).

(٣) وهو العلامة جلال الدين الدَّوّانيّ.

(٤) في (ج) و(ع): «فانتفاء»، وكذا هو في المطبوع من «حاشية» الدَّوّانيّ، ولم يظهر لي وجهُه، أما المُثبَتُ فظاهر.

(٥) زاد في (ع): «كان».

(٦) من قوله: «كما أن إرادة الفلك» إلى هنا أثبتُّه من (ع)، ولم يرد في (أ) و(ج) و(ل) في هذا الموضع، =

وبالجُمْلةِ، العقلُ لا يَنقَبِضُ عن أنْ يكونَ شيءٌ ما لِذاتِهِ يُوجِبُ أمراً مِن غيرِ مُداخَلةِ أمرٍ آخَرَ معَه في العِلِّيَّةِ له، ولا دليلَ على استِحالتِه، بل التَّفْتيشُ ربّما يُوجِبُه، وكونُه على تَقْديرِ تحقُّقِ المانِع غيرَ موجودٍ لا يَقتَضي دخولَ انتِفاءِ المانِع في العِلّةِ؛ لجوازِ أنْ يكونَ لازِماً للعِلّةِ مِن غيرِ تَوَقُّفِ التأثيرِ عليه، فليسَ كلُّ ما لا يكونُ المَعْلولُ[1] مَوْجوداً على تَقْديرِ وجودِهِ يَتَوقَّفُ المَعْلولُ على انتِفائِه»[2]. انتهى كلامُه.

ويَرِدُ عليه: أنّ مُوجَبَ قولِهِ: «وكونُه على تَقْديرِ تحقُّقِ المانعِ غيرَ مَوجودٍ» إلخ: أنْ لا يَتَعيَّنَ كونُ ارتِفاع المانِعِ مِن أقسامِ العِلّةِ، وهذا خِلافُ ما عليه الجمهور.

فإنْ قلتَ: أليسَ قد أنكرَ صاحِبُ «المَواقِفِ» كونَ عَدَمِ المانِع مِن جُمْلةِ العِلَلِ؟

قلتُ: لا، بل أنكرَ كونَه جُزْءاً مِن عِلّةِ الوجود، حيثُ قالَ: «فإنْ قلتَ: فعَدَمُ المانِع جُزْءٌ مِن عِلّةِ الوجودِ، وأنه خِلافُ الضَّرورة. قُلْنا: عَدَمُ المانِع لا تحقُّقَ له في نَفْسِ الأمرِ، ولا تميزَ له ولا ثُبوتَ، فكيفَ يكونُ مَبْدَأً لوجودِ الغَيْر.

= بل تأخّر في (ل) سطرين قبل قوله: «ولا دليل على استحالته» مباشرةً، وتأخّر في (أ) و(ج) بضعةَ أسطر قبل قوله: «انتهى كلامه» مباشرةً، وقد ورد في (ع) هناك أيضاً، إلا أنّ الناسخ كتب فوق أوّلِهِ «مِن» وفوق آخره «إلى» تنبيهاً إلى حذفه من ذاك الموضع. وعلى كلٍّ، فسياقُ الكلام يقتضي إثباتَه هنا، وهو الموافق لِـمَا في «حاشية الدَّوّانيّ».

(١) زاد في (ج): «معلولًا»، وهو خطأ.

(٢) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٦).

نعم، إنّه قد يكونُ كاشِفاً عن شَرْطٍ وُجوديٍّ، كعَدَمِ البابِ المانِعِ للدُّخول، فإنّه كاشِفٌ عن وجودِ فَضاءٍ له قِوامٌ[1] يُمكِنُ النُّفوذُ فيه، وكعَدَمِ العَمُودِ المانِعِ لسقوطِ السَّقْف، فإنّه كاشِفٌ عن وجودِ مسافةٍ يُمكِنُ تحرُّكُ السَّقْفِ فيه للسُّقوطِ، إلّا أنه ربّما لا يُعلَمُ الشَّرْطُ الوُجوديُّ إلّا بلازِمٍ عَدَميّ، فيُعبَّرُ عنه بذلكَ، فيَسبِقُ إلى الأوهام[2] أنه مُؤثِّرٌ»[3]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه مخصوصٌ بعَدَمِ المانِعِ للمَعْلولِ الوُجوديِّ، وما سَبَقَ ذِكْرُه مُوجَبُه أنْ لا يَتعيَّنَ عِلِّيَّةُ عَدَمِ المانِعِ مُطلَقاً، سواءٌ كانَ للمَعْلولِ الوجوديِّ أو للمَعْلولِ العَدَميّ.

وقد ردَّ الفاضِلُ الشَّريفُ على صاحِبِ «المَواقِفِ» فيما نقلَ عنه، حيثُ قالَ في «شرحِهِ للمواقِفِ»: «ثمَّ التَّحقيقُ أنّ بَديهةَ العَقْلِ لا تُجوِّزُ كَوْنَ العَدَمِ[4] مُؤثِّراً في الوجودِ مُفيداً له، لكِنْ تُجوِّزُ أنْ يَتوقَّفَ التأثيرُ في الوجودِ على أمرٍ عَدَميٍّ، كما يجوزُ تَوَقُّفُه على أمرٍ وجوديّ. فعلى هذا، جازَ أنْ يكونَ مَدْخليّةُ الشيءِ في وجودِ آخَرَ مِن حيثُ وجودُه فقط كالفاعِلِ والشَّرْطِ والمادّةِ والصُّورةِ، وأنْ يكونَ مِن حيثُ عَدَمُه فقط كالمانِعِ، وأنْ يكونَ مِن حيثُ وجودُه وعَدَمُه معاً كالمُعِدّ[5]؛

---

(١) قِوامُ الأمر: نِظامُه وعِمادُه.

(٢) في (ع): «الأذهان».

(٣) «المواقف» للإيجي (١/ ٤٢٥) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٤/ ١٠٨) بحاشيتَيه.

(٤) في (ج): «المعدوم».

(٥) في (ع): «كالمعدوم»، وهو تصحيف، فالمُعِدّ: نوعٌ من العِلَل، وهي العِلّةُ التي يَتوقَّفُ وجودُ المَعْلول عليها، من غير أن يجب وجودُها مع وجوده، كالخطوات، فهي تُقرِّبُ المعلول من عِلّتِه بعد بُعدِه عنها.

إذْ لا بُدَّ مِن عَدَمِهِ الطارِئِ على وجودِه»[1]. انتهى كلامُه.

ويَرِدُ عليه: أنه إنْ أرادَ بالجوازِ في قولِهِ: «فعلى هذا جازَ أنْ يكونَ مَدخَلِيَّةُ... إلخ»: الجوازَ النَّفْسَ أمرِيَّ فالتَّفْريعُ غيرُ تامٍّ، لأنَّ الجوازَ العَقْليَّ لا يَستَلزِمُ النَّفْسَ أمْرِيّ[2]، وإنْ أرادَ الجوازَ العَقْليَّ أو ما يَعُمُّه فلا يُناسِبُ المَقامَ، لأنَّ الكلامَ في بَيانِ تحقُّقِ الأقسام الثلاثةِ للعِلّةِ في الواقِعِ، كما لا يخفى.

ولكَ أنْ تقولَ في رَدِّ ما قالَه صاحِبُ «المواقف»: عَدَمُ المانِعِ وإنْ لم يكُنْ له وجودٌ في الخارِجِ، لكِنْ له تَحقُّقٌ في نَفْسِ الأمرِ وتميُّزٌ وثُبوت. وإنكارُ هذا الكلامِ مُكابَرةٌ لا يُلتَفَتُ إليه.

ثمَّ إنّ في الفائدةِ المَنقولةِ بَحْثاً[3] آخَرَ، وهو: أنّ قولَه: «نعم، لو كانَ اتِّصافُه بالمانِعيّةِ واقِعاً لكنَّه غيرُ مَوجودٍ لكانَ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّةِ» مَبْناهُ على أنْ يكونَ المانعُ مُتَّصِفاً بالمانِعيّةِ قبلَ الوقوع، وليسَ كذلكَ، فإنّ مَنْعَ المانِع كعِلّيّةِ العِلّةِ، فكما أنّ العِلّةَ لا تَقتَضي وقوعَ المَعْلولِ بذاتِها، بل باعتِبارِ وقوعِها، كذلكَ المانِعُ لا يَمنَعُ وقوعَ المَعْلولِ بذاتِه، بل باعتِبارِ وقوعِه، فكانَ حَقُّه أنْ يقولَ:

= وكذا الفاعلُ والشرط والمادّة والصُّورة المذكوراتُ في القرينة السابقة من أنواع العلل. والخمسةُ كلُّها من أنواع العلّة الناقصة لا التامة.

انظر: «تسديد القواعد» للشمس الأصفهاني (١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥ و٥٣٧)، و«التعريفات» للجرجاني (ص: ١٥)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٢٠٩ ـ ١٢١٢).

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٥)، أو (٤/ ١٠٨ ـ ١٠٩) بحاشيتَيه.

(٢) سقط من (ج): «فالتفريع غير تام، لأن الجواز العقلي لا يستلزم النفس أمريّ».

(٣) في جميع النُّسَخ: «بحث»، ولا يستقيم.

«نعم، لو كانَ المانِعُ بحيثُ لو وقَعَ لكانَ مُتَّصِفاً بالمانِعيَّةِ لكنَّه لم يَكُنْ مَوْجوداً؛ لكانَ انتِفاؤُه جُزءاً مِنَ العِلّة».

فإنْ قلتَ: فما الفائدةُ في المَنقولِ المَذْكور؟

قلتُ: فائدتُه التَّنْبيهُ على ما في قولِ الفاضِلِ الشَّريفِ في الجوابِ المَذْكور: «فتَتَوقَّفُ أولويّةُ الطَّرَفِ الراجح على عَدَمِ ذلِكَ السَّبَب» مِنَ الخَلَل؛ فإنّ مَبْناهُ الغُفولُ عن أنّ العِلّةَ قد تكونُ قويّةً بحيثُ لا يَقدِرُ شيءٌ مِنَ الأشياءِ على مُمانعتِهِ[1]، فلا يَدخُلُ في إيجابِ العِلّةِ انتِفاءُ المانِع.

والتَّحْقيقُ أنه فَرْقٌ بينَ كونِ المانِعِ نفسِهِ مُمتَنِعاً وبينَ كونِ مَنعِهِ مُمتَنِعاً، فإنّه إذا كانَ مَنعُه مُمتَنِعاً لا يكونُ ارتفاعُه جُزْءاً مِن عِلّتِه المَمْنوعة[2]، وإنْ كانَ نفسُه مُمكِناً. وإذا لم يكُنْ مَنعُه مُمتَنِعاً يكونُ ارتفاعُه جُزْءاً مِن عِلّتِه المَمْنوعة، وإن كانَ نفسُه[3] ممتَنِعاً.

وبالجُمْلةِ، العِبْرةُ لإمكانِ المَنْع وامتِناعِه، لا لإمكانِ المانِع وامتِناعِه.

بقِيَ في الإيرادِ المَذْكورِ مَوضِعُ بَحثٍ، وهو: أنّ الرُّجْحانَ المُقيَّدَ بعَدَم الانتِهاءِ إلى حَدِّ الوجوبِ مُنافٍ للوجوبِ، فكيفَ يكونُ مُقتَضِياً له؟

وأيضاً، لا يَخلو مِن أنْ يكونَ الرُّجْحانُ المَذْكورُ باقياً بعدَ حصولِ الوجوبِ أو لا، ولا إمكانَ للأوّلِ[4] لِما عرَفْتَ أنه مُقيَّدٌ بعَدَم الانتِهاءِ إلى حَدِّ الوجوبِ،

---

(١) في (أ) و(ج): «مانعيته»، وهو خطأ.

(٢) في (ل): «من علة الممنوعة»، وفي (ع): «من علة الممنوعية»، وكذا تكرّر فيها في السطر التالي.

(٣) من قوله: «ممكنا، وإذا لم يكن منعه» إلى هنا، سقط من (ل).

(٤) في (أ) و(ج) و(ع): «للأولى»، وفي (ل): «الأول»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

فلا يُمكِنُ أنْ يُجامِعَه، وعلى الثاني يَلزَمُ[1] تخلُّفُ مُقتَضى الذّاتِ عنه[2].

ويُمكِنُ أنْ يُقالَ: إنّ الشَّرْطَ في الرُّجْحانِ المَذْكورِ عَدَمُ لُزوم الوصولِ إلى حَدِّ الوجوبِ، لا عَدَمُ الوصولِ إليه، وما ذُكِرَ إنّما يَتَّجِهُ على الأوَّلِ دونَ الثاني، فقولُه: «غيرَ مُنتَهٍ إلى حَدِّ الوُجوب» بَيانُ حالِ الرُّجْحانِ في الواقِع، لا بَيانُ اشتِراطِ تلكَ الحال.

[الإيرادُ الثاني على الدَّليل الأول للجمهور، ومناقشتُه]

ومنها ـ أي: مِن إيراداتِ القَوْم على أصلِ الدَّليلِ ـ: ما ذكرَ في «شرح حِكْمةِ العَيْنِ»[3]، وهو: أنْ «لا نُسلِّمَ أنه لو تَحقَّقَ سَبَبُ الطَّرَفِ المُقابِلِ للطَّرَفِ الراجح لم يَكُنْ ذلكَ الطَّرَفُ أَوْلى لِذاتِه، لأنّ رُجْحانَ أحدِ الطَّرَفَينِ للسَّبَبِ[4] لا يُنافي رُجْحانَ الطَّرَفِ الآخَرِ لِذاتِه؛ لاختِلافِ الجهة»[5].

وأجابَ عنه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح التَّجْريد» بـ «أنّ رُجْحانَ أحدِ الطَّرَفَينِ مُنافٍ لرُجْحانِ الطَّرَفِ الآخَرِ قَطْعاً[6]، كما في كِفَّتَي

---

(١) زاد في (ع): «من»، وهو خطأ.

(٢) زاد في (ع): «هذا خُلْف».

(٣) «حكمة العَيْن» كتاب في الفلسفة، صنَّفه العلامة نجم الدين الكاتبيّ المتوفى سنة (٦٧٥)، تلميذ النَّصير الطوسيّ، وكُتبت عليه عدّةُ شروح، أشهرها شرح العلامة المُحقِّق شمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخاريّ الحنفيّ (ت نحو ٧٧٥)، وعلى هذا الشرح عدّة حواشٍ، أشهرها «حاشية» السَّيِّد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦).

(٤) في (أ) و(ج): «سبب»، وهو خطأ.

(٥) «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص: ٨٩) بنحوه. وأورده الدَّوّانيُّ في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ١٦٥) بهذا اللفظ، دون تعيين قائله.

(٦) في (ع): «بأن رجحان أحد الطرفين للسبب لا يُنافي رجحان الطرف الآخر لذاته»، وهو =

الميزانِ مَثَلاً، فلا يَتَّصِفُ المَحَلُّ بهما معاً، وإنْ كانَ أحدُهما مُستَنِداً إلى الذّاتِ والآخَرُ إلى الغَيْر، فإنّ تَعدُّدَ الفاعِلِ لا يُجوِّزُ اجتماعَ المُتنافيَيْن»[1].

واستَحسَنَه بعضُ مَنْ حَسَّنَ الظَّنَّ بشأنِه[2]، وقالَ: «هذا الكلامُ في غايةِ المَتانةِ والرَّزانة.

ورُبَّما يُخالِجُ وَهْمَ القاصِرينَ أنّ وَحْدةَ الإضافةِ مُعتبَرةٌ في التَّناقُض، واختِلافُ العِلّةِ يُوجِبُ اختِلافَ الإضافةِ، فلا يكونُ بينَهما تَناقُض.

ووَجْهُ دَفْعِه: أنه ليسَ كلُّ اختِلافِ إضافةٍ في كُلِّ مادّةٍ دافِعاً للتَّناقُضِ، فإنّا نَعلَمُ قَطْعاً أنّ الشيءَ الواحدَ في زمانٍ واحدٍ لا يُمكِنُ أنْ يكونَ قائماً وقاعِداً، أو مُتحرِّكاً وساكِناً، أو مُتحرِّكاً إلى جِهةٍ وعنها، ولو بالإضافةِ إلى مكانَيْنِ أو إلى عِلّتَيْن[3].

وما اعتبَرَه القومُ في شرائطِ التَّناقُضِ هوَ شرطُ كُلّيّةِ[4] الحكم المُلتَزَم في القواعِدِ المَنطِقيّةِ، فإذا ارتفَعَت لم يكُنِ التَّناقُضُ[5] لازِماً، بل قد يكونُ وقد لا يكون، ووَحْدةُ الإضافةِ إلى العِلّةِ مِن قَبيلِ الأوّلِ، فإنّه لا يَدفَعُ التَّناقُضَ في شيءٍ، فيُمكِنُ تخصيصُ الإضافةِ في كلامِهم بما سِوى الإضافةِ إلى العِلّةِ بناءً على ذلك»[6].

= تكرار عمّا سبق في الإيراد.

(١) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٣٩/ ب ـ ٤٠/ أ). ونقله عنه الدَّوّانيُّ في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ١٦٦).

(٢) وهو الجلال الدَّوّانيّ.

(٣) في (ع): «عامتين»، وهو خطأ.

(٤) في (ع): «شرط سببه»، وهو خطأ، وسقطت العبارة من (أ) و(ج).

(٥) من قوله: «هو شرط سببه» إلى هنا، سقط من (أ) و(ج).

(٦) «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ (ص: ١٦٦ ـ ١٦٨).

ثمَّ قالَ: «ولا يخفى ما في هذا الوَجْهِ، ويُمكِنُ إبقاؤُها على العُموم؛ إذْ لا يَضُرُّ فيما نحنُ فيه؛ إذْ نقولُ: وَحْدةُ الإضافةِ مُطلَقاً شرطٌ للتَّناقُضِ المُصطلَح ـ أعني: كونَه بحيثُ يكونُ أحدُ الطَّرَفَينِ رَفعاً للآخَر ـ، ولا يُنافي ذلكَ أنْ يكونَ ـ معَ ارتفاع هذا الشَّـرْطِ ـ أحدُهما مُساوِياً لِرَفْع الآخَرِ، وما نحنُ فيه مِن قَبيلِ الأخيرِ، وكيفَ لا يكونُ كذلكَ ولو جازَ تَرجُّحُ كُلٍّ منهما بسَبَبٍ آخرَ؛ فإمّا أنْ يقعَ واحدٌ منهما فيَلزَمَ التَّرجيحُ مِن غيرِ مُرجِّح لِتَساويهما في الرُّجْحانِ؛ إذْ لا يُمكِنُ أنْ يكونَ[1] أحدُهما أكثرَ رُجحاناً مِنَ الطَّرَفِ الآخَرِ على الإطلاقِ، وإلّا لكانَ أحَدُ الطَّرَفَينِ أَوْلى مِنَ الطرفِ الآخَرِ على الإطلاقِ[2]. وإمّا أنْ يَقَعا أو يَرتَفِعا فيَلزَمَ اجتِماعُ النَّقيضَيْنِ أو ارتِفاعُهما؟!»[3]. إلى هنا كلامُه.

ويَرِدُ عليه: أنّ قولَه: «وإمّا أنْ يَقَعا فيَلزَمَ اجتماعُ النَّقيضَيْن» لا يَخلُو عن مُصادَرةٍ، لأنّ الكلامَ في دَفْع وَهْمِ مَن تَوهَّمُ جوازَ اجتماع النَّقيضَيْنِ عندَ تَعدُّدِ السَّبَبِ لِفَقْدِ شَـرْطِ التَّناقُضِ[4] حينَئذٍ، فالتَّمسُّكُ بنَفْي هذا الجوازِ في تَقْريرِ الدَّفْع يكونُ مُصادَرةً على المَطْلوب.

ولو قالَ ـ بَدَلَ قولِه: «فيَلزَمَ اجتماعُ النَّقيضَيْنِ أو ارتفاعُهما» ـ: «فيَلزَمَ اجتماعُ الوجودِ والعَدَمِ أو ارتفاعُهما» لكانَ سالماً عنِ الخلَلِ المَذْكور.

---

(١) سقط من (أ) و(ج): «أن يكون».

(٢) سقط من (ج): «وإلا لكان أحد الطرفين أولى من الآخر على الإطلاق».

(٣) «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ ص ١٦٩ ـ ١٧٠، ووقع في المطبوع منه شيء من الخلل يُصحَّح مما هنا.

(٤) في (ع): «الشرط المتناقض»، وهو خطأ.

ثمَّ إنَّ ما ذكَرَه في بُطْلانِ القِسمِ الأوَّلِ غيرُ تامّ، لأنَّ تَساوِيَ الطَّرَفَينِ في الرُّجْحانِ غيرُ مُسلَّم؛ إذْ لا فسادَ في انتِهاءِ الرُّجْحانِ الحاصِلِ مِنَ السَّبَبِ الخارجيِّ إلى حَدِّ الوجوبِ، فالتَّعْليلُ الذي ذكَرَه بقولِه: «إذْ لا يُمكِنُ أن يكونَ أحدُهما أكثرَ... إلخ»: غيرُ تامّ، لأنّ ما ذكَرَه بقولِهِ: «وإلّا لكانَ أحَدُ الطَّرَفَينِ أَوْلى مِنَ الطَّرَفِ الآخَرِ على الإطلاقِ» غيرُ مَحْذور.

ثمَّ إنَّ مَبْنى الوَهْمِ المَذْكورِ ودَفْعَه على عَدَم الفَرْقِ بينَ التَّناقُضِ والمُنافاةِ؛ فإنَّ ما ذُكِرَ مِن الشَّرائطِ إنّما اعتُبِرَ في تَحقُّقِ التَّناقُضِ لا في تَحقُّقِ المُنافاة، على ما أفصَحَ عنه الأمثِلةُ المَذْكورةُ في الدَّفْعِ المَزْبورِ، فاختِلافُ الإضافةِ إلى العِلّةِ إنّما يُجدي في دَفْعِ الأوَّلِ دونَ الثاني.

ودَعْوى التَّناقُضِ بينَ الرُّجْحانِ لا يُهِمُّنا في هذا المَقام؛ فإنّ ثُبوتَ المُنافاةِ بينَهما يَكْفينا في إثباتِ المَرام[1].

وقد نَبَّهَ المُجيبُ[2] على هذا حيثُ قالَ: «فإنّ تَعدُّدَ الفاعِلِ لا يُجوِّزُ اجتماعَ المُتنافِيَين»، ولم يَقُلْ: «فإنّ تَعدُّدَ الفاعِلِ لا يُجوِّزُ اجتِماعَ المُتناقِضَين».

لا يُقالُ: إنّ الإمكانَ والوجوبَ مُتنافيانِ، لأنّ مَعْنى الإمكان: عَدَمُ اقتِضاءِ الوجودِ والعَدَم، ومَعْنى الوجوب: اقتِضاءُ واحدٍ منهما، فيَتَنافيانِ قَطْعاً، معَ أنهما يَجتَمِعانِ في المُمكِنِ الموجودِ بسَبَبِ تَعدُّدِ الفاعِلِ، فإنّه مُمكِنٌ بسَبَبِ ذاتِهِ، وواجبٌ بسَبَبِ عِلّتِه.

لأنّا نقولُ: الوجوبُ بالمَعْنى المَذْكورِ لا يجتمعُ معَ الإمكانِ في محلٍّ واحِدٍ، كيفَ والمَعْنى المَذْكورُ حالُ العِلّة، فلا يَصِحُّ قيامُه بالمَعْلول؟!

---

(١) في (ع): «في إثبات الحرام المدام»! وفي (أ) و(ج): «في إثبات الجزم»!

(٢) المُجيب ـ ويُقال له أيضاً: المُعلِّل: هو الذي يَنصِبُ نفسَه لإثبات الحكم، كما هو اصطلاح أهل آداب البحث والمناظرة فيه، والمراد به هنا: السَّيِّدُ الشريف، وقد تقدَّم نَقْلُ كلامه قبل صفحتين.

نعم، إنّ المُمكِنَ واجبٌ بالغيرِ، لكنَّ وجوبَه بمَعنًى آخرَ، وهوَ ضرورةُ نِسْبةِ الوجودِ إليه، ومِن اشتِراكِ لَفْظِ الوجوبِ بينَ المعنيَيْنِ المَذْكورَيْنِ وقعَ الاشتِباه.

بقيَ هاهنا مَوضِعُ بَحْثٍ، وهو أنّ إحدى كِفَّتَي الميزانِ قد تكونُ ثَقيلةً في حَدِّ نفسِها راجِحةً لِذاتِها، ومعَ ذلكَ تكونُ الكِفَّةُ الأُخرى راجِحةً عليها بالرُّجْحانِ الخارجيِّ، وإذْ جازَ هذا فيهما فلِمَ لا يجوزُ في طَرَفَي المُمكِنِ؟

ومِن هاهنا اتَّضَحَ أنّ المُجيبَ غيرُ مُصيبٍ في الاستيضاح بالمِثالِ المَذْكورِ، لأنه عليه لا له، وإنّما وقعَ فيما وقعَ لأنه زعَمَ أنّ الرُّجْحانَ في كِفَّتَي الميزانِ هوَ الارتفاعُ والانخِفاضُ، كما هوَ المُتبادِرُ إلى الوَهْمِ والشائعُ في العُرْفِ(١).

[الدَّليلُ الثاني لقول الجمهور، ومناقشتُه]

ومنها ـ أي: من وجوهِ الاستِدلالِ على أصلِ المَطلَبِ ـ: ما اختارَه شمسُ الدِّينِ الأصفهانيُّ في «شرح التَّجْريد»، حيثُ قالَ: «لا يُتصوَّرُ أولويّةُ أحَدِ طَرَفَي المُمكِنِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِه، لأنه لو تَحقَّقَ أولويّةُ أحدِ الطَّرَفَينِ لِذاتِه؛ فإنْ لم يُمكِنْ طَرَيانُ الطَّرَفِ الآخَرِ لَزِمَ الانقِلابُ، وإنْ أمكَنَ لا لِسَبَبٍ يَلزَمُ تَرجيحُ المَرْجوح بلا سَبَبٍ، وهو أفحَشُ عندَ العَقْلِ بالنِّسْبةِ إلى تَرجيح أحَدِ المُتساوِيَيْنِ بلا مُرجِّح، أو لسَبَبٍ(٢)، فإنْ لم يَصِرْ ذلكَ الطَّرَفُ أَوْلى به لم يَكُنِ السَّبَبُ سَبَباً، وإنْ صارَ يَلزَمُ مَرجوحيّةُ الطَّرَفِ

---

(١) في (أ) و(ج): «الفرق».

(٢) في (أ) و(ج) و(ع): «أو سبب»، وفي (ل): «أو بسبب»، وله وجه صحيح، والمُثبَتُ من «شرح التجريد» للأصفهانيّ، وهو أوفَقُ بقوله في السطر السابق: «لا لسبب»، والمعنى: وإن أمكنَ طَرَيانُ الطرف الآخر لسبب.

الأَوْلى لِذاتِه[١]، فيزولُ ما بالذّاتِ بالغَيْرِ، وهو مُمتَنِعٌ، فلا بُدَّ لأولويّةِ أحدِ طَرَفَيهِ مِن مُرجِّحٍ غيرِ ذاتِه»[٢].

ويَرِدُ على هذا الوَجْهِ ما أُورِدَ على الوَجْهِ الأَوّل[٣].

وقد أُورِدَ عليه ما لا اتِّجاهَ له على الأَوَّلِ، وهوَ «أنّ زوالَ الرُّجحانِ الذّاتيِّ إنّما يَمتَنِعُ إذا كانَ اقتِضاءُ الذّاتِ رُجْحانَ الطَّرَفِ الراجح على سَبيلِ الوجوبِ، أمّا إذا كانَ اقتِضاؤُه له على سَبيلِ الرُّجْحانِ أيضاً فلا»[٤]، ولكنَّه مَرْدودٌ[٥]، لأنّ المَفروضَ وقوعُ الرُّجْحانِ لأحَدِ الطَّرَفَينِ باقتِضاءِ الذّاتِ وحدَه، فلا بُدَّ مِن وصولِهِ إلى حَدِّ الوجوبِ؛ ضرورةَ أنّ ما لم يَجِبْ لم يَقَعْ، على ما نُقرِّرُه عن قريب، وقياسُه على الطَّرَفِ الراجح غيرُ صحيحٍ، لأنه غيرُ[٦] مَفروضِ الوقوع.

---

(١) قوله: «لذاته» مُتعلِّق بـ «الأَوْلى»، أي: الطَّرَفُ الذي هو أَوْلى لذاته يلزمُ مرجوحيَّتُه للسَّبَب الذي رجَّح الطرف الآخر.

(٢) «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للأصفهاني (١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠). ونقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٣)، والدَّوّانيُّ في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ١٨٠ ـ ١٨١)، ونَقَلا الاعتراض عليه.

(٣) أي: على الدليل الأول للجمهور المُتقدِّم ذِكرُه، وهو ما اختاره صاحبُ «المواقف».

(٤) «حاشية الدوّاني» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٣).

وعلى حاشية (ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «هذا الإيرادُ المذكورُ في «حاشية الدَّوّانيّ» مأخذُه [القول بأنه]: يجوز أن يكون الذاتُ مَبدَأً لاستيجاب الأولوية لا مَبدَأً لوجوبها، وسيأتي جوابُ الفاضل الشريف عنه على وَفْقِ ما ذكره هاهنا. منه».

وما أثبتُّه أثبتُّها بين حاصرتين: ورد في موضعه في النسخة المذكورة: «الخلق»! وأثبتُّ ما يُصلِحُ العبارة، والله أعلم بحقيقة الأمر.

(٥) في (ج): «دَوْر»، وهو خطأ.

(٦) سقط من (أ) و(ج): «غير».

فإنْ قُلتَ: مَنْ جَوّزَ رُجحانَ أحَدِ الطَّرَفينِ لِذاتِه، ثمَّ جَوّزَ وقوعَ الطَّرَفِ الراجِح بذلكَ الرُّجحانِ قبلَ الانتِهاءِ إلى حَدِّ الوجوبِ، لا يَتِمُّ الاحتِجاجُ عليه بالوَجْهِ المَذْكورِ؛ لِورودِ ما ذُكِرَ حينَئِذٍ.

قلتُ: بل يَتِمُّ بمُلاحَظةِ المُقدِّمةِ القائلةِ: «ما لم يَجِبْ لم يَقَعْ»، على ما أشَرْنا إليه، فتَدبَّرْ.

وبما قرَّرْناهُ تبيَّنَ أنّ مَنِ اعتَمَدَ على وَفْقِ[1] هذا الإيرادِ، ثمَّ زعَمَ أنه لا فَرْقَ بينَ وَجْهَيِ الاستِدلالِ في الحقيقةِ[2]، لم يكُنْ على بَصِيرةٍ؛ لِمَا عرَفْتَ أنّ الوَجْهَ الأوّلَ سالمٌ عن هذا الإيراد.

واعلَمْ أنّ مُقتَضى الذّاتِ إنّما يَمتَنِعُ أنْ يَتخلّفَ عنه إذا كانَ الذّاتُ مَبدَأ إيجابِهِ، وأمّا إذا كانَ مَبدَأ استيجابِهِ فلا يَمتَنِعُ، بل يجوزُ أنْ يَتخلّفَ عنه.

وقد أفصَحَ الشيخُ[3] عن هذا حيثُ قالَ في «الإشارات»: «إنّكَ لَتعلَمُ أنّ الجِسمَ إذا خُلّيَ وطِباعَه، ولم يَعرِضْ له مِن خارجٍ تأثيرٌ غريبٌ؛ لم يكُنْ له بُدٌّ مِن مَوضِعٍ مُعيَّنٍ وشَكْلٍ مُعيَّنٍ، فإذنْ في طِباعِهِ مَبدَأُ استيجابِ ذلك»[4].

وقالَ الشارحُ المُحقِّقُ[5]: «وإنّما قالَ: «مَبدَأُ استيجابِ ذلكَ»، ولم يَقُلْ: «مَبدَأُ

---

(١) في (أ) و(ل): «قوة».

(٢) على حاشية (ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «هو الدَّوّانيّ، ذكره في «رسالة البراهين». منه».
قلت: وهي «رسالته في إثبات الواجب»، وقد قال فيها (ص: ١٨١): «وهو في الحقيقة يعودُ إلى التقرير الأول، فيبقى عليه ما يبقى عليه».

(٣) يعني: ابن سينا، أبا عليّ الحسين بن عبد الله (٣٧٠ـ٤٢٨).

(٤) «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٢/ ١٣١) بشرح الرازي، أو (٢/ ٢٤٦) بشرح الطوسيّ.

(٥) يعني: النَّصير الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢).

ذلكَ» أو «مَبدَأ وجوبِ ذلكَ»، لأنَّ الحصولَ في المَوضِعِ المُعيَّنِ والتَّشكُّلَ بالشَّكلِ المُعيَّنِ ربَّما يُزِيلُهما القَسْرُ(١)، لكنَّ الجِسمَ يعودُ إلى ما تَقتَضيهِ طِباعُه منهما عندَ زوالِ القَسْرِ، ولو كانَ الطِّباعُ مَبدَأً لهما أو لِوجوبِهما لَزالَ عندَ زوالِهما، لكنَّه لـمّا كانَ مَبدَأَ الاستيجابِ كانَ في جميعِ الأحوالِ يَستَوجِبُهما»(٢). انتهى كلامُه.

ولا يُتوهَّمَنَّ أنّ مَبدَأَ الاستيجابِ ليسَ بمُقتضٍ لِـمَا هو مَبدَأٌ له وحدَه، بل بشرطِ(٣) ارتفاعِ المانِعِ، لأنّ المَوْقوفَ على ارتفاعِ المانِعِ هو حصولُ المُقتَضى لا الاقتِضاءُ(٤) نفسُه، فإنّه حاصِلٌ حالَ وجودِ المانِعِ، كما لا يخفى على مَنْ رفَعَ الحَجَرَ بيَدِهِ ودفَعَ(٥) الزِّقَّ(٦) المَنْفوخَ إلى داخِلِ الماء.

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ أنّ الاقتِضاءَ على نَحْوَين(٧):

تامٌّ(٨) لا يجوزُ أنْ يَتخلَّفَ المُقتَضى عنِ المَوْصوفِ، كاقتِضاءِ ذاتِ المُمكِنِ إمكانَه، وذلكَ إذا كانَ المُقتَضي مَبدَأَ إيجابٍ للمُقتَضى.

---

(١) في (ج): «يزيلها القسر» دون «ربما»، وفي (ب): «مما يزيل القسمة»، وكلاهما خطأ.

(٢) «شرح الإشارات» للطوسيّ (٢/ ٢٤٩). وقارِنْهُ بما في «شرح الإشارات» للرازيّ (٢/ ١٣٢).

(٣) في (أ) و(ج): «شرط»، وله وجه صحيح إذا ضُبِطَ بالنَّصْب.

(٤) زاد في (ل): «به».

(٥) في (ج): «وهو دفع».

(٦) وهو السِّقاء، وهو قِرْبةٌ صغيرةٌ تُتَّخذُ للشرب.

(٧) في (أ) و(ج) و(ع): «تجويز»، وفي (ل): «تجربة»، وأظنُّ أنّ فيهما جميعاً تصحيفاً، وقدَّرتُ الصوابَ بما أثبتُّه.

(٨) في (أ): «عام»، وفي (ج) و(ع): «تمام»، وغيَّرتُه إلى «تام» ليوافق مُقابِلَه الآتي في قول المُصنِّف: «اقتضاء ناقص»، وفي (ل): «تامة»، وهو خطأ.

[و] اقتضاءٌ ناقصٌ يجوزُ أن يَتخلَّفَ المُقتَضى عن الموصوفِ به، كاقتِضاءِ الخفيفِ العُلُوَّ والثقيلِ السُّفْلَ، وذلك إذا كانَ المُقتَضي مَبدَأَ[1] استيجابٍ للمُقتَضى.

وإذا تَقرَّرَ هذا فنقولُ: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ أحدُ طَرَفَي المُمكِنِ أَوْلى لِذاتِه؛ بأنْ يكونَ الذّاتُ مَبدَأَ استيجابِ ذلكَ الطَّرَفِ، لا مَبدَأَ وجوبِه، فيجوزُ أنْ يقعَ الطَّرَفُ الآخَرُ، والأولويّةُ بالمَعْنى المَذْكورِ باقيةٌ على حالِها.

وهذا غيرُ ما قيلَ مِن «أنه يجوزُ أنْ يكونَ الذّاتُ مَبدَأً لاستيجابِ الأولويّةِ لا مَبدَأً لِوجوبِها، فلا يَمتَنِعُ زوالُها»، فلا يَندَفِعُ بما قالَه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد» مِن «أنّ الكلامَ في الأولويّةِ الحاصِلةِ للمُمكِنِ نَظَراً إلى ذاتِه، فلا بُدَّ أنْ يكونَ عِلّةً تامّةً لها ومَبدَأً لِوجوبِها»[2].

وإنّما قُلْنا: إنّ ما ذَكَرْنا غيرُ ما ذُكِرَ ثمَّت، لأنّ الذّاتَ فيما ذكَرْنا مَبدَأُ استيجابِ الطَّرَفِ الأوّلِ، وفيما ذُكِرَ مَبدَأُ استيجابِ الأولويّة. فعلى ما ذُكِرَ يجوزُ أنْ تَتخلَّفَ الأولويّةُ عن الذّاتِ، لا على ما ذكَرْنا، لأنّ الذّاتَ فيما ذكَرْنا مَبدَأُ إيجابِ الأولويّة.

[الدَّليلُ الثالثُ لقول الجمهور، ومناقشتُه]

ومنها[3] ـ أي: مِن وجوهِ الاستِدلالِ على أصلِ المَطلَبِ ـ: ما اختارَه الشارحُ

---

(١) من قوله: «إيجاب للمقتضى» إلى هنا، سقط من (أ) و(ج) و(ع).

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٤٦/ ب).

(٣) من هنا إلى قوله في نهاية الفقرة التالية: «والمفروض أنه ممكن الطرفين»، تقدَّم في (أ) و(ج) و(ع) قبل الدليل الثاني، وورد في (ل) في هذا الموضع، وهو الصَّواب، فذاك الدليلُ منقولٌ عن الشارح القديم للتجريد، وهذا الدليلُ منقولٌ عن الشارح الجديد للتجريد، والترتيبُ الزَّمانيُّ يُرجِّحُ تقديمَ ذاك وتأخيرَ هذا.

ويُؤيِّدُه أيضاً: قولُ المُصنِّف بعد هاتين الفقرتين مباشرةً: «وقد دقّق الشارح المذكور»، وهو القوشيّ، =

الجديدُ «للتَّجْريد»(١)، حيثُ قالَ: «لا يجوزُ أنْ يكونَ أحدُ طَرَفَي المُمكِنِ راجِحاً على الآخَرِ رُجْحاناً ناشِئاً عن ذاتِ المُمكِنِ غيرَ مُنتَهٍ إلى حَدِّ الوجوبِ، لأنه معَ ذلكَ الرُّجْحانِ لو لم يَجُزْ وقوعُ الطَّرَفِ المَرْجوح نَظَراً إلى ذاتِ المُمكِنِ لم يكُنْ مُمكِناً ما فَرَضْناهُ مُمكِناً، ولو جازَ وقوعُه(٢) نَظَراً إلى ذاتِهِ جازَ رُجْحانُه على الطَّرَفِ الراجح نَظَراً إلى ذاتِه؛ إذْ لا يُتَصوَّرُ الوقوعُ بدونِ الرُّجْحان، لكنَّه لا يجوزُ لمُنافاتِهِ(٣) مُقتَضى ذاتِ المُمكِن، وهو(٤) رُجْحانُ الطَّرَفِ الآخَرِ الراجح»(٥).

ويَرِدُ عليه: أنّ المُنافاةَ بينَ الرُّجْحانَيْنِ المُستَنِدَيْنِ إلى السَّبَبَيْنِ غيرُ مُسلَّم، ولو ثبَتَ ذلكَ لكفاهُم أنْ يُقالَ: لو اقتَضى ذاتُ المُمكِنِ أولويّةَ أحَدِ الطَّرَفَينِ لكانَ مانِعاً لأولويّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ؛ ضرورةَ أنّ المُقتَضي لأحَدِ المُتنافيَيْنِ(٦) يكونُ مانِعاً للآخَرِ، فيَلزَمُ امتِناعُ وقوعِ الطَّرَفِ الآخَرِ لِذاتِه، إذْ لا يُتَصوَّرُ الوقوعِ بدونِ الأولويّةِ، والمَفْروضُ أنه مُمكِنُ الطَّرَفَين.

= فينبغي أن يسبقَه كلام القوشيّ، وهو ما ورد في هذا الدليل الثالث، أما على ترتيب النُّسَخ الثلاث الأخرى فقد سبقه الدليل الثاني، وهو كلام الأصفهانيّ، فصار التعبير عن القوشيّ بـ «الشارح المذكور» مُشكِلاً.

(١) وهو العلامة علاء الدين القوشي (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٢) أي: وقوع الطرف المرجوح.

(٣) في (أ) و(ج) و(ع): «المنافاة»، وهو خطأ.

(٤) زاد في (ع): «غير المنافاة»، ولا تستقيم.

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٣).

(٦) في (ع): «المتناقضين».

وقد دقَّقَ[١] الشارحُ المَذْكورُ[٢] في الجوابِ عمّا قيلَ في ردِّ الوَجْهِ السابقِ ذِكْرُه: «جازَ أنْ لا يقعَ سَبَبُ الطَّرَفِ المَرْجوحِ أصلاً، فلا يَصِيرُ المَرْجوحُ أَوْلى، فلا تزولُ الأولويّةُ المُستَنِدةُ إلى الذّاتِ»: «لأنّ الطَّرَفَ المَرْجوحَ لـمّا كانَ جائزَ الوقوعِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِنِ كانَ سَبَبُه أيضاً[٣] ـ وإنْ كانَ مُمتَنِعاً في حَدِّ ذاتِهِ ـ جائزَ الوقوعُ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِنِ؛ إذْ لو اقتَضَى ذاتُ المُمكِنِ عَدَمَ سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوحِ لكانَ مُقتَضِياً لِعَدَمِ الطَّرَفِ المَرجوحِ، فلم يكُنْ مُمكِناً ما فَرَضْناهُ مُمكِناً، وإذا جازَ وقوعُ سَبَبِ[٤] الطَّرَفِ المَرْجوحِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِنِ جازَ رُجْحانُه على الطَّرَفِ الراجحِ ـ أعني: مَرْجوحيّةَ الطَّرَفِ الأَوْلى ـ، فيجوزُ أنْ يزولَ ما كانَ مُقتَضى ذاتِ المُمكِنِ، هذا خُلْفٌ»[٥]. انتهى كلامُه.

ومُرادُه مِن «مُقتَضى ذاتِ المُمكِنِ»: رُجْحانُ الطَّرَفِ الراجحِ، لا نَفْسُ ذلكَ الطَّرَفِ. وهذا ظاهرٌ عندَ مَنْ له أدنى تأمُّلٍ في مَساقِ كلامِه، وإنْ خَفِيَ على بعضِ الناظِرينَ فيه[٦]، حيثُ قالَ: «يَرِدُ عليه: أنّ اقتِضاءَ عَدَمِ[٧] الطَّرَفِ المَرْجوحِ إنّما يُنافي الإمكانَ إذا كانَ ذلكَ الاقتِضاءُ على سَبيلِ الوجوبِ؛ بأنْ يكونَ عَدَمُه واجِباً بالنَّظَرِ إليه، أمّا إذا كانَ مُقتَضِياً له على سَبيلِ الأولويّةِ؛ بأنْ يكونَ أَوْلى

---

(١) في (ع): «توقف»، وهو تصحيف.

(٢) هو القوشيّ.

(٣) زاد في (أ): «ممكناً»، وهو خطأ.

(٤) سقط من (ع): «سبب».

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٤).

(٦) على حاشية (أ) و(ج) هنا: «جلال». يعني: الدَّوّانيّ.

(٧) في (ع): «أن عدم اقتضاء».

بالنَّظَرِ إليه فلا، بل يكونُ عَدَمُ الطَّرَفِ المَرْجوح راجِحاً بالنَّظَرِ إليه، وذلكَ لا يُنافي المَطْلوبَ، بل يُحقِّقُه.

وأيضاً يَرِدُ على قولِه: «وإذا جازَ وقوعُ سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح» إلى قولِه: «فيجوزُ أنْ يزولَ ما كانَ مُقتَضى ذاتِ المُمكِن»: أنّ المَفروضَ اقتِضاءُ ذاتِ المُمكِنِ أولويّةَ ذلكَ الطَّرَفِ على سَبيلِ الأولويّةِ، بمَعْنى: أنه يكونُ ذلكَ الطَّرَفُ أَوْلى بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِن، وأولويّتُه أَوْلى، وكذا أولويّةُ تلكَ الأولويّةِ، إلى حيثُ يَنقَطِعُ الاعتِبارُ، فيجوزُ زوالُ ذلكَ الطَّرَفِ بالنَّظَرِ إلى الذّاتِ جوازاً مَرْجوحاً.

والحاصِلُ: أنّ الأولويّةَ كما تَكْفي في وقوعِ أحَدِ الطَّرَفَينِ تَكْفي في وقوعِ الأولويّةِ؛ إذْ لم يَثْبُتْ بَعْدُ أنّ المُمكِنَ لا يكونُ أحَدُ طَرَفَيْهِ أَوْلى بالنَّظَرِ إلى ذاتِه، ولا استِحالةَ في جوازِ زوالِ مُقتَضى الذّاتِ إذا كانَ اقتِضاؤُه له على سَبيلِ الأولويّةِ، إنّما يَستَحيلُ إذا كانَ على سَبيلِ الوجوب»[1]. إلى هنا كلامُه.

وقولُه: «فيجوزُ زوالُ ذلكَ الطَّرَفِ بالنَّظَرِ إلى الذّاتِ» ظاهرٌ في الخفاءِ المَذْكور.

ثُمَّ إنّ ما أورَدَه أوّلاً وثانياً مَبْناهُما على حَرْفٍ واحِدٍ، وهوَ الغُفولُ عنِ الفَرْقِ بينَ الأولويّةِ المُستَنِدةِ إلى الذّاتِ على الفَرْضِ المَذْكورِ والطَّرَفِ الأَوْلى الذي لم يُفرَضْ استِنادُه إلى شيءٍ؛ بأنّ الأولويّةَ لاستِنادِها إلى الذّاتِ ووقوعِها فَرْضاً لا بُدَّ لها مِنَ الوجوبِ[2]؛ بناءً على أنّ ما لم يَجِبْ لم يَقَعْ، بخِلافِ الطَّرَفِ

---

(١) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٤).

(٢) في (ج) و(ع): «الوجود»، وهو خطأ.

الأَوْلـى فإنّه لـمّا لم يُفـرَضِ استِنادُه إلى عِلّـةٍ ولا وقوعُه، لـم[1] يَلزَمْ لـه الوجوب. وقـد نبَّهتُ علـى هذا فيما سَبَق.

ويمـا قرَّرنـاهُ اتَّضَـحَ أنّ ما ذكَرَه بقولِـهِ: «والحاصِـلُ أنّ الأولويّـةَ... إلخ»، ممّا لا حاصِـلَ له.

ثمَّ إنّ مُرادَ الشارح المَذكورِ[2] مِن جَوازِ الزَّوالِ في قولِهِ: «فيجوزُ أنْ يزولَ ما كانَ مُقتَضى ذاتِ المُمكِنِ» جوازُه نَظَراً إلى ذاتِ المُمكِن، لا جوازُه في نَفْسِ الأمرِ، حتّى يَلزَمَ القولُ بالإمكانِ بالغَيْر.

ولا خفاءَ في أنه فَرْقٌ بينَ الإمكانِ بسَبَبِ الغَيْرِ والإمكانِ بالقِياسِ إلى الغَيْر؛ فإنّ في الأوَّلِ يَلزَمُ أنْ يُجعَلَ الغيرُ ذاتَ المُمكِنِ، بحيثُ يَستَوي نِسْبتُه إلى الطَّرَفَين، واللّازِمُ فاسِدٌ، وذلكَ اللازِمُ مَفقودٌ في الثاني.

وفيمـا نحـنُ فيـه إنّما يَلـزَمُ ثبـوتُ الإمـكانِ بالقِيـاسِ إلـى الغَيْـرِ، وإنّمـا كانَ مَحـذوراً هاهنـا، لأنّ الذّاتَ لمّـا كانَ مُقتَضِياً للرُّجحانِ المَذكـورِ كانَ ذلكَ الرُّجحانُ واجِبـاً بالقِيـاسِ إليـه، فلـو كانَ زوالُـه مُمكِنـاً بالقِياسِ إليـه يَلـزَمُ أن لا يكـونَ واجِباً بالقِيـاسِ إليـه. هـذا خُلْف.

وقد اشتَبَهَ الفَرْقُ بينَ الإمكانِ بالغَيْرِ والإمكانِ بالقِياسِ إلى الغَيْرِ على بعضِ الناظِرينَ في هذا المَقام[3]، حيثُ قالَ: «هل سَمِعتَ عاقِلاً يقولُ: إنّ المُمتَنِعَ لذاتِهِ

---

(١) في (ج): «ولم»، وهو خطأ.

(٢) وهو القوشيّ.

(٣) على حاشية (أ) و(ج) هنا: «ابن الخطيب وصدر الدين».

قلت: ابن الخطيب هو محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١)، له «حاشية» على «حواشي» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهاني. وصدر الدين: هو مير صدر الدِّين =

يجوزُ أنْ يقعَ بالنَّظَرِ إلى الغَيْر؟ وكأنّ هذا القائلَ لم يَسمَعْ أنّ الإمكانَ بالغَيْرِ غيرُ مُتَحقِّق»[1].

ثم قال: «وإنْ أرادَ[2] بجوازِ الوقوعِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِنِ عدَمَ الامتِناعِ بالنَّظَرِ إليه؛ على مَعْنى: أنْ لا يكونَ ذلكَ الامتِناعُ مُستَنِداً إليه، فلا يَلزَمُ مِن جوازِ وقوعِ السَّبَبِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ المُمكِنِ بهذا المَعْنى إمكانُ تلكَ الأولويّةِ أصلاً، حتّى يَلزَمَ إمكانُ زوالِ الأولويّةِ الناشِئةِ مِنَ الذّاتِ؛ إذْ زوالُ تلكَ الأولويّةِ مَوْقوفٌ[3] على وقوعِ أولويّةِ الطَّرَفِ الآخَرِ الحاصِلِ مِنَ العِلّةِ، فإذا لم يَكُنْ أولويّةُ الطَّرَفِ الآخَرِ لم يَلزَمْ زوالُ تلكَ الأولويّةِ المَوْقوفُ على وقوعِ هذه الأولويّةِ الحاصِلةِ مِنَ العِلّةِ»[4]. إلى هنا كلامُه بعَيْنِه ومَيْنِه[5].

ومَنشَأُ ما ذكَرَه ثانياً عَدَمُ الوقوفِ على ما يَلزَمُ ـ على تَقْديرِ أنْ يكونَ المُرادُ المَعْنى الذي جوَّزَ إرادتَه ـ مِنَ المَحْذورِ الذي قرَّرْناهُ آنِفاً.

وبالجُمْلة، مَفاسِدُ قِلّةِ التأمُّلِ في القَوْلِ وسُوءِ الظَّنِّ بالقائلِ أكثرُ مِن أنْ يُحيطَ به

= محمَّد الشيرازي (ت ٩٠٣)، له «حاشية» على «شرح التجريد» للقوشيّ، كتبها مرَّتَين، وعُنيَ فيها بتعقُّب الجلال الدَّوّاني. وانظر: «كشف الظنون» (١/ ٣٤٩ ـ ٣٥٠).

(١) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ، (لوحة ٦٨/ ب).

(٢) أي: القوشيّ.

(٣) في (أ) و(ج) و(ع): «موقوفة»، وهو خطأ.

(٤) «حاشية الصَّدْر الشيرازيّ» على «الشرح الجديد التجريد» للقوشيّ، (لوحة ٦٨/ ب).

(٥) أي: بصوابه وخطئه، والمَيْن: الكذب، ولا يخفى أنّ المراد بالكذب: ما كان خلافَ الواقع، فيعمُّ الخطأَ والسَّهْوَ والنسيانَ وتعمُّدَ الكذب، كما هو المعروف في استعماله في العلوم العقلية.

نِطاقُ البَيانِ[١]، ولقد أحسَنَ مَنْ قالَ: لا تُقدِمَنَّ على تخطِئةِ أخيكَ، كي لا يُخطِئَ ابنُ أُختِ خالَتِك[٢].

[الدَّليلُ الرابع لقول الجمهور، ومناقشتُه]

ومنهم[٣] مَنِ استَدَلَّ على المَطلَبِ المَذْكورِ[٤] بأنّ «ما يَقتَضي رُجْحانَ طَرَفٍ فهوَ بعَيْنِهِ يَقتَضي مَرْجُوحيّةَ الطَّرَفِ المُقابِلِ؛ للتَّضايُفِ بينَ الراجِحيّةِ والمَرْجوحيّةِ، ومَرْجوحيّتُه تَستَلزِمُ [امتناعَه لامتِناع تَرجُّح المرجوح، وامتِناعُه يَستَلزِمُ][٥] وجوبَ الطَّرَفِ الراجِح، لِمَا عرَفْتَ في الطَّبَقات»[٦].

ويَـرِدُ عليـه: أنّ التَّضايُـفَ بيـنَ الراجِحيّةِ والمَرْجوحيّـةِ لا يَسـتَلزِمُ أنْ يكونَ ما

---

(١) وهذا من نفائس تعبيرات المُصنِّف رحمه الله تعالى لفظاً ومعنًى.

(٢) أي: كي لا تخطئ أنت.

(٣) من هنا إلى قوله: «لكان له وجه» في نهاية الفقرة بعد التالية، أي: الدليل الرابع بتمامه، تقدَّم في (ل) قبل ثلاثَ عشرةَ فقرة، قبل قوله: «وقد دقَّق الشارح المذكور...»، ولا يستقيم، فإنه يفصل بين المُحالِ والمُحالِ عليه، أعني: بين القوشيِّ المنقول كلامُه في الدليل الثالث وبين المناقشة المبدوءة بالإحالة عليه بعبارة: «وقد دقَّق الشارح المذكور»، فالصوابُ إثباتُ هذا الدليل الرابع في هذا الموضع، كما ورد في (أ) و(ج) و(ع).

(٤) وهو العلامة جلال الدين الدَّوّانيّ.

(٥) ما بين حاصرتَيْن سقط من النُّسَخ كلِّها، واستدركتُه من «حاشية الدَّوّانيّ».

(٦) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٣)، وذكر نحوَه في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ١٨٢)، وقرَّره فيها على صورة قياس أيضاً، وذكر أنه «برهانٌ مَتِينٌ لا يَرِدُ عليه شيءٌ ممّا أُورِدَ في هذا المقام»، ثم قال (ص: ١٨٣): «وقد عثرتُ بعدما لاحَ لي هذا الوجهُ على أنّ شارح «حكمة العين» نقل أصلَه عن «المباحث المشرقية»، وإن لم يكن على ما قرَّرتُه من التنقيح والإحكام». وانظر: «المباحث المشرقية» للإمام الرازي (١/ ١٣٠).

يَقتَضي إحداهما مُقتَضياً للأُخرى؛ إذْ لم يَثبُتْ بَعْدُ أنّ مُقتَضى المُتضايِفَينِ لا بُدَّ أنْ يكونَ واحِداً، بل يجوزُ أنْ يكونَ سَبَباهُما أيضاً مُتَضايِفَينِ أو[1] مُتلازِمَيْنِ مُطلَقاً.

ولو قال في تَعْليلِ ما ذُكِرَ مِن أنّ الذّاتَ المُقتَضي لرُجْحانِ طَرَفٍ لا بُدَّ أنْ يكونَ مُقتَضِياً لِمَرْجوحيّةِ الطرَفِ الآخَرِ: «إذ حينَئذٍ لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ الطَّرَفُ الآخَرُ راجِحاً نَظَراً إلى الذّاتِ أو مَرْجوحاً أو مُساوياً، ولا احتمالَ للطَّرَفَينِ، فتَعيَّنَ الوَسَطُ»؛ لكانَ له وَجْه.

***

(١) من قوله: «لا بدَّ أن يكون واحداً» إلى هنا، سقط (أ) و(ج)، إلا أنّ «أو» ثابتة في (ج) دون (أ).

[المطلبُ الثاني: عَدَمُ وقوع أحدِ طرفَـي المُمكِن إلّا إذا وَجَبَ]

وهاهنا مَطلَبٌ آخَرُ، لو تَمَّ لأَغنى عنِ المَطلَبِ السابقِ ذِكْرُه[1] في تمشيةِ البُرهانِ على وجودِ الواجِبِ تعالى، على ما نبَّهتُ عليه فيما سَبَقَ، وهو: أنّ واحِداً مِن طَرَفَـي المُمكِنِ لا يقعُ ما لم يَجِبْ عن عِلّتِه، والقومُ جَعَلوه نتيجةَ مَسألَتَين:

إحداهما: أنّ أولويّةَ أحَدِ طَرَفَـي المُمكِنِ لِذاتِهِ ـ على تَقْديرِ ثُبوتِها ـ لا تَكفي في وقوعِ ذلكَ الطَّرَف.

وثانيتهما[2]: أنّ الأولويّةَ الخارِجيّةَ المُستَفادةَ مِنَ العِلّةِ لأحَدِ الطَّرَفَينِ لا تَكْفي في وقوعِه.

[مناقشةُ المسألة الأُولى]

وقالوا في بيانِ المسألةِ الأُولى: «إذْ لو كفَى فلا يَخلُو مِن أنْ يَمتَنِعَ وقوعُ الطَّرَفِ المَرْجُوح أو لا؛ فإنِ امتَنَعَ يَلزَمُ خِلافُ المَفْروضِ، وإنْ لم يَمتَنِعْ يَلزَمُ تَوقُّفُ وقوعِ الطَّرَفِ الراجِح على عَدَم سَبَبِ الطَّرَفِ المَرجوح[3]»[4].

---

(١) وهو المطلب الأول من هذه الرسالة، بحسب ما أضفتُه إليها من عناوين.

(٢) في النُّسَخ كلِّها: «وثانيهما»، وأصلحتُه بحسب ما قبله.

(٣) بعدها في (ع): «تمت الرسالة»، وكذا ختم ناسخ (أ) الرسالة حيثُ رسم الأسطر الأخيرة على صورة مُثلَّث مقلوب، وانفردت النُّسختان (ج) و(ل) بتتميم الرسالة.

وأستَبعِدُ أن يكون المُصنِّفُ رحمه الله تعالى أنهى رسالتَه في هذا الموضع أولاً، ثم عاد فألحق الزيادةَ بها، لأنّ قوله: «وقالوا في بيان المسألة الأولى...» ما زال مُستَمِرّاً، فيكون مبتوراً في (أ) و(ع)، وسيأتي قرينُه وهو قوله بعد صفحات: «وقالوا في بيانِ المسألة الثانية»، والله أعلم.

(٤) وهو إعادةُ صياغةٍ من المُصنِّفِ لِمَا مرَّ في الدليل الأول لقول الجمهور، وكان قد نقله هناك عن الإيجيّ في «المواقف» (١/ ٣٥٧) أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيْه.

والمُلازَمةُ[١] ممنوعةٌ، لأنه حينَئذٍ يلزمُ تَوقُّفُ رُجْحانِ الطَّرَفِ الراجح على عَدَم سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح ـ على ما بُيِّنَ فيما سَبَقَ ـ فيكونُ تَوقُّفُ الطَّرَفِ الراجِح على العَدَمِ المَذْكورِ قبلَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ له لا بعدَه، غايتُه: أنه يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ لا يكونَ ذلكَ الرُّجْحانُ ذاتياً، وهو أمرٌ مَفروغٌ عنه.

وإنْ أُرِيدَ أنه يَلزَمُ حينَئذٍ تَوقُّفُ الطَّرَفِ الراجِح على عَدَم سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح في الجُمْلةِ، أي: سواءٌ كانَ قبلَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ له أو بعدَه، فالمُلازَمةُ مُسلَّمةٌ، ولكِنْ لا يَتِمُّ التَّقريبُ، لأنّ عَدَمَ كفايةِ الرُّجْحانِ المَذْكورِ إنّما يَطرَأُ[٢] أنْ لو تَعيَّنَ كونُ التَّوقُّفِ المَزْبُورِ بعدَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ للطَّرَفِ الراجِح، وأيضاً يجوزُ أن يكونَ الذاتُ المُقتَضي لرُجْحانِ الطرفِ الراجِح[٣] مُقتَضِياً أيضاً لرُجْحانِ عَدَم سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح، فلا يَلزَمُ مِن تَوقُّفِ وقوعِ الطَّرَفِ الراجحِ على ذلكَ العَدَمِ عَدَمُ كِفايةِ الذّاتِ فيه.

فإنْ قلتَ: نعم، لا يَلزَمُ حينَئذٍ عدمُ كِفايةِ الذّاتِ في وقوعِ الطَّرَفِ الراجِح، لكنْ يَلزَمُ عدمُ كِفايةِ الرُّجحانِ المَذْكورِ فيه، لمكانِ الحاجةِ إلى رُجْحانٍ آخرَ، وهو رُجْحانُ عَدَمِ سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح.

قلتُ: هذا القَدْرُ مِن عَدَم كِفايةِ الرُّجْحانِ فيه لا يُجدي نَفْعاً في تمام المَطْلوب، كما لا يخفى على المُتأمِّل.

ويُمكِنُ أنْ يُقالَ في دَفْع هذا الإيراد: إنّ أولويّةَ عَدَمِ سَبَب الطَّرَفِ المَرْجوح خارجيّةٌ، والمَفروضُ هاهنا كِفايةُ الأولويّةِ الذّاتيّةِ في وقوعِ الطَّرَفِ الأَوْلى،

---

(١) في (ج): «فالملازمة»، وفي (ل): «فاللازمة»، وما أثبتُّه أَوْلى بالسِّياق.

(٢) في (ل): «يظهر».

(٣) من قوله: «وأيضاً يجوز أن يكون» إلى هنا، سقط من (ج).

وأمّا الأولويّةُ الخارجيّةُ فلم يُفرَضْ كفايتُها في وقوع الأَوْلى بها، فإنّها مسألةٌ أُخرى يأتي بيانُها عن قَريبٍ. فافهَمْ هذا الاعتِبار، الذي قَلَّما يَتَنبّهُ لِمثلِهِ إلّا مَنْ لـه الاختيار[1].

وأمّا الجوابُ عن الإيرادِ الأوّلِ الذي مآلُهُ يَرجِعُ إلى أنْ يُقالَ: إنّ اللازِمَ مِنَ الاستِدلالِ المَذكورِ تَوقُّفُ ثُبوتِ الرُّجْحانِ للطَّرَفِ الراجِح على عَدَم سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح، لا تَوقُّفُ وقوع الطَّرَفِ الراجِح بعدَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ له على العَدَمْ المَذْكور. وتمامُ التَّقريبِ بلُزوم عَدَم كِفايةِ الرُّجْحانِ المُستَنِدِ إلى الذّاتِ في وقوع الطَّرَفِ الراجح إنّما هو على الثاني دونَ الأوّل.

فبانَ[2] أنّ مُرادَ المُستَدِلّ مِن وقوع الطرفِ المَرْجوح وعَدَم امتِناعِه: هوَ امتِناعُه بعدَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ المُستَنِدِ إلى الذّاتِ للطَّرَفِ الراجح، ولا خفاءَ في أنه حينَئِذٍ يَلزَمُ على ثاني شِقَّي التَّرْديدِ[3] تَوقُّفُ وقوع الطَّرَفِ الراجح بعدَ ثُبوتِ الرُّجْحانِ له على عَدَمِ سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح، فيَتِمُّ التَّقْريب.

قالَ الشارحُ الجديدُ «للتَّجْريد»[4]: «ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لَمّا جَوَّزْتُم أنْ يكونَ الأمرُ الخارجُ عن ذاتِ المُمكِنِ الذي تَوقَّفَ عليه وقوعُ الطَّرَفِ الراجِح عدَمَ[5] سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح، فلنَفرِضْ أنّ الطَّرَفَ الراجحَ للمُمكِنِ هو الوجودُ، وليسَ هناكَ

---

(١) في (ل): «الاخبار» من غير نَقْطِ الحرف الذي بعد الخاء، والمُثبَتُ من (ج).

(٢) في (ج) و(ل): «فبيان»، وقدَّرتُ صوابَه بما أثبتُّه، والله أعلم.

(٣) وهو عدم امتناع وقوع الطرف المرجوح.

(٤) وهو العلامة علاء الدِّين القوشيّ (ت ٨٧٩).

(٥) قوله: «عدم...» هو خبر «يكون» من قوله: «أن يكون الأمر الخارج...».

سَبَبٌ لِعَدَمِه، فيَلزَمُ أنْ يُوجَدَ المُمكِنُ مِن غيرِ حاجةٍ إلى مُؤثِّرٍ مَوْجودٍ، فيَلزَمُ انسِدادُ بابِ إثباتِ الصَّانِع»[١].

ويَرِدُ عليه: أنه لا يَلزَمُ مِنَ التَّجْويزِ المَذْكورِ - بعدَ تَسْليمِهِ - تجويزُ كِفايةِ ذلكَ الأمرِ الخارجِ في وقوعِ الطَّرَفِ الراجِح، حتّى يَلزَمَ ما ذُكِر.

وإنّما قُلْنا: «بعدَ تَسْليمِهِ» لأنه في مَوضِعِ المَنْع، على ما نبَّهتُ عليه في تَقْريرِ استِدلالِ صاحِبِ «المَواقِفِ» على المَطلَبِ الأوَّل[٢]، فتَذكَّرْ.

ثمَّ ذكَرَ الشارحُ المَذْكورُ[٣] هاهنا ما قالَه صاحِبُ «المَواقِفِ» هناكَ، ورَدَّ عليه حيثُ قالَ: «وما يُقالُ مِن «أنّ سَبَبَ العَدَم عَدَمٌ، لأنّ أعدامَ المَعْلولاتِ مُستَنِدةٌ إلى أعدام عِلَلِها، فعَدَمُ سَبَبِ العَدَمِ وجودٌ، لأنّ عَدَمَ العَدَم وجودٌ قَطْعاً»[٤] مَدْفوعٌ بأنّ المُمكِنَ المَفْروضَ ليسَ مَعْلولاً لِشيءٍ، حتّى يكونَ عَدَمُه مُستَنِداً إلى عَدَمِ عِلّتِه، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عَدَمُه مُستَنِداً إلى أمرٍ مَوْجودٍ؟ إذْ لا استِحالةَ في أنْ يكونَ العَدَمُ إثرَ الموجودِ، إنّما المُستَحيلُ أنْ يكونَ الوجودُ أثرَ المعدوم»[٥].

وأيضاً قولُه[٦]: «وليسَ هناكَ سَبَبٌ لعَدَمِهِ» مُخالِفٌ لِمَا قدَّمَه مِن تحقيقِ

---

(١) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٤).

(٢) في الدَّليل الأول لقول الجمهور.

(٣) وهو القوشيّ.

(٤) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٥٨)، أو (٣/ ١٦٧ - ١٦٨) بحاشيتَيه.

(٥) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٤).

(٦) أي: القوشيّ.

أنّ كُلَّ واحدٍ مِن طَرَفَي المُمكِنِ لا بُدَّ له مِن سَبَبٍ، مُمكِناً كانَ ذلكَ السَّبَبُ أو مُمتَنِعاً.

ومِنَ الناظِرينَ في الكلام المَذْكورِ[1] مَنْ قالَ: «لِقائلٍ أنْ يقُولَ: مِثلُ هذا يَجْري على تَقْديرِ التَّساوي أيضاً، فإنّ مُقتَضى التَّساوي هوَ الاحتياجُ إلى مُرجِّحٍ ما، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ذلكَ المُرجِّحُ عدَمَ السَّبَبِ المَذْكور؟

فإنْ تُمسِّكَ في دَفعِهِ بدَعْوى الضَّرورةِ في أنّ المُحتاجَ إلى غيرِهِ في الوجودِ لا بُدَّ له مِن مُؤثِّرٍ مَوْجودٍ، ولهذا حَكَمُوا بأنّ العِلّةَ الفاعِليّةَ ضروريّةٌ[2] في كُلِّ مَعْلولٍ، بخِلافِ غيرِها مِنَ العِلَلِ، وأنّ غيرَ العِلّةِ الفاعِليّةِ[3] لا يكونُ عِلّةً تامّةً؛ أمكَنَ دَفْعُه[4] على تَقْديرِ الأولويّةِ أيضاً بهذه الدَّعْوى؛ بأنْ يُقالَ: إذا ثبَتَ احتياجُه إلى الغَيْرِ ثبَتَ احتياجُه إلى مُؤثِّرٍ مَوْجودٍ بحُكْم تلكَ المُقدِّمة.

فإنْ قلتَ: بَدِيهةُ العَقْلِ إنّما تحكُمُ بذلكَ في المُتساوي الطَّرَفَين، دونَ ما وجودُه أَوْلى.

قلتُ: له أنْ يقولَ: إذا جَوَّزتُم ذلكَ على تَقْديرِ الأولويّة، فلِمَ لا يجوزُ على تَقْديرِ التَّساوي؟ لا بُدَّ لِذلكَ مِن بيان»[5]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَب عليك أنّ مَنشَأَ ما ذكَرَه[6] عَدَمُ الفَرْقِ بينَ تَقْريرِ السُّؤالِ على

---

(١) على حاشية (ج) هنا: «جلال»، يعني: الدَّوّانيّ.

(٢) في (ج): «ضرورته»، وهو تصحيف، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) من قوله: «ضرورية في كل معلول» إلى هنا، سقط من (ل).

(٤) قوله: «أمكن دفعه» هو جوابُ «إنْ» في قوله: «فإن تُمسِّكَ في دَفْعِه بدعوى الضرورة.... إلخ».

(٥) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٤).

(٦) في (ج): «أنّ ما هو منشأ ما ذكره»، وفي (ل): «أنّ ما منشأها ذكرلا»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

الوَجْهِ المَذْكورِ هاهنا[1] وتَقْريرِه على الوَجْهِ الذي ذكَرَه في «المَواقِفِ»[2]، فإنَّ ما ذكَرَه[3] إنّما يَرِدُ على الثاني دونَ الأوَّل؛ إذْ تُمسِّكَ فيه[4] بالمُقدِّمةِ القائلةِ: «وليسَ هُناكَ سَبَبٌ لِعَدَمِه»، ولا مجالَ لأنْ يُتَمسَّكَ بها في صُورةِ التَّساوي، كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه لم يُصِبْ في تَقْريرِ السُّؤالِ والجوابِ بقولِهِ: «فإنْ قُلتَ.. قُلتُ»، لأنَّ ما ذكَرَه في السُّؤالِ جوابٌ في الحقيقةِ عمّا ذكَرَه في الجواب، كما لا يَخفى على ذوي الألباب.

وكذا لم يُصِبْ في التَّعْليلِ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «ولهذا حَكَمُوا بأنَّ العِلَّةَ الفاعِليّةَ... إلخ»، لأنَّ مَنشأَ الحُكم المَذْكورِ ضروريّةُ الحاجةِ إلى مُطلَقِ المُؤثِّرِ في كلِّ مَعْلولٍ

---

(١) أي: في كلام القوشيّ، وأُعيدُه ليظهر الفرقُ بينه وبين ما بعده، وإن كان في ذلك بعضُ تكرار: «لـمّا جوَّزتُم أنْ يكونَ الأمرُ الخارجُ عن ذاتِ المُمكِنِ الذي تَوقَّفَ عليه وقوعُ الطَّرَفِ الراجِح عدَمَ سَبَبِ الطَّرَفِ المَرْجوح، فلنَفرِض أنّ الطَّرَفَ الراجحَ للممكنِ هو الوجودُ، وليسَ هناك سَبَبٌ لِعَدَمِه، فيَلزَمُ أنْ يوجدَ الممكنُ من غيرِ حاجةٍ إلى مُؤثِّرٍ مَوجودٍ، فيلزمُ انسدادُ باب إثبات الصانع».

(٢) وقد سبق ذِكرُه في المطلب الأول من هذه الرسالة، في الدليل الأول لقول الجمهور، وأُعيدُه لطول الفاصل وليظهرَ الفرقُ بينه وبين ما قبله، وهو قوله: «إذا جوَّزتُم حصولَ الأَوْلويّةِ لأحدِ الطرفَينِ مِنَ الذاتِ معَ انضِمام عَدَم عِلّةِ الطرفِ الآخَرِ إليه، فلنَفرِض أنّ ذلكَ الطرفَ هو الوجودُ، فيَصيرُ أَوْلى بسببِ انضِمام عَدَم عِلّةِ العَدَم إلى ذاتِ المُمكِن، ولا استِحالةَ في وقوع الطرفِ الراجِح، فيكفي في وقوع الوجودِ عَدَمُ سببِ العَدَم مُنضَمّاً إلى ذاتِ المُمكِن، وذلك يُغْني عن وجودِ المُؤثِّرِ في المُمكِناتِ الموجودةِ، فيَنسَدُّ بابُ إثباتِ الصانِع».

(٣) أي: ما ذكره الدَّوّانيّ.

(٤) أي: في الأول.

محتاج إلى الغَيْر، ولا دَخْلَ فيه لِكونِ المُؤثِّر(١) مَوْجوداً فيما إذا كانَ المَعْلولُ مَوْجوداً، وذلكَ ظاهِر(٢).

يَعْني: قد فُرِضَ أنّ وجودَ المُمكِنِ أَوْلى لِذاتِهِ، وأنّ تلكَ الأولويّةَ كافيةٌ في وقوعِهِ، فعلى هذا لا يكونُ المُمكِنُ الموجودُ مَعْلولاً لِشيءٍ مُغايِرٍ لِذاتِه، حتّى يكونَ عَدَمُه مُستَنِداً إلى عَدَمِ ذلكَ الشيءِ، واعتِبارُ كونِهِ مَعْلولاً لِذاتِهِ مِن حيثُ إنّه لو اقتَضَى الأولويّةَ الكافيةَ فيه عليه لا له، لأنّ اللازِمَ حينَئِذٍ تَوقُّفُه على انتِفاءِ انتِفاءِ الذّاتِ، وهوَ عَيْنُ الذّات، لا أمرٌ مُغايِرٌ له.

وبهذا التّفْصيلِ تَبيَّنَ فَسادُ ما قيلَ: «كيفَ لا يكونُ مَعْلولاً لشيءٍ، وقد فُرِضَ تَوقُّفُه(٣) على عَدَمِ سَبَبِ عَدَمِهِ، والمُتوقِّفُ على الغيرِ مَعْلولٌ له؟ وكأنه أرادَ بالشيءِ الموجودَ، يَعْني: ليسَ مَعْلولاً لموجودٍ، حتّى يكونَ عَدَمُه مُستَنِداً إلى عَدَمِه، بل مُعْلولٌ لمعدومٍ، فيكونُ عَدَمُه مُستَنِداً إلى وجودِه».

والتّحْقيقُ: أنّ عِلّةَ العَدَمِ عَدَمُ عِلّةِ الوجودِ؛ إمّا بجَميعِ أجزائِها أو ببعضِها، ولـمّا كانَ مِن جُمْلةِ أجزائِها انتِفاءُ المانِعِ فانتِفاؤُه قد يكونُ بانتِفاءِ هذا الانتِفاءِ المُستَلزِمِ لوجودِ المانِعِ» فمَرْدودٌ(٤)، لأنّ الحاجةَ إلى ما ذُكِرَ قائمةٌ؛ ضرورةَ أنّ المُستَدِلَّ تمسَّكَ بأنّ الوجودَ مَوْقوفٌ على عَدَمِ سَلْبِ العَدَمِ الذي هو وجودٌ، وبَيّنَه بأنّ سَبَبَ العَدَمِ

---

(١) قوله: «في كلِّ معلولٍ محتاج إلى الغير، ولا دَخْلَ لكونِ المُؤثِّر» سقط من (ج)، وفيها بدلًا منه «فكلّ»، ولا يستقيم.

(٢) زاد بعدها في (ل) رمزاً يشبه حرف م أو رقم ٢! وفي (ج): «يةٌ إلى هُنا»!

(٣) من قوله: «على انتفاء انتفاء الذات» إلى هنا، سقط من (ل).

(٤) كذا في (ج) و(ل)، مع أن العبارة قبل الكلام المنقول: «وبهذا تبيَّن فسادُ ما قيل...»، ولعلّه سَبْقُ ذِهن، فمن عادة المُصنِّف أن يُعبِّر بقوله: «وأما ما قيل... فمردود»، والله أعلم.

عَدَمٌ، وأنّ عدمَ العَدَم وجودٌ، فلا بُدَّ في دَفعِهِ مِن مَنْع إحدى هاتَيْنِ المُقدِّمتَين، وبدونهِ لا مجالَ لأنْ يُقالَ: «يجوزُ أنْ يكونَ الخارجُ الذي يحتاجُ إليه الوجودُ انتِفاءَ المانِع»، لأنه خارجٌ عن قانونِ المُناظَرة.

والتَّحقيقُ الذي ذكَرَه مَبْناهُ على أن يكونَ للوجودِ عِلّةٌ غيرَ الذّاتِ، وقد أنكرَه الخَصْمُ، وهلِ المُشاجَرةُ إلّا فيه؟ فبناءُ الجوابِ عليه لا يَخْلو عنِ المُصادَرة.

ثمَّ إنّه لم يُصِبْ في قولِهِ: «فانتِفاؤُها قد يكونُ بانتِفاءِ هذا الانتِفاءِ المُستَلزِمِ لوجودِ المانِع»، لأنّ انتِفاءَ انتِفاءِ الشيءِ عَيْنُ ذلكَ الشيءِ، لا شيءٌ آخَرُ يَلزَمُه، وإلّا يَلزَمُ أنْ يكونَ لِشيءٍ واحِدٍ نَقِيضانِ، على ما حَقَّقْناه في تَعْليقاتِنا.

[مناقشةُ المسألة الثانية]

وقالوا في بَيانِ المسألةِ الثانية[١]: «لأنّ تلكَ الأولويّةَ لا تَجعَلُ الطَّرَفَ المَرْجوحَ مُحالاً؛ لِـمَا مَرَّ مِن أنه حينَئذٍ يكونُ الطَّرَفُ الأوَّلُ واجِباً، والمَفْروضُ أنه غيرُ مُنْتَهٍ إلى حَدِّ الوجوب.

وإذا أمكَنَ وقوعُ الطَّرَفَينِ معَ وجودِ تلكَ الأولويّةِ فلنَفرِضْ معَها وقوعَ الطَّرَفِ الأَوْلى تارةً، وعدَمَ وقوعِهِ تارةً أُخرى؛ فإنْ كانَ وقوعُه بمُجرَّدِ تلكَ الأولويّةِ لَزِمَ تَرجُّحُ أحَدِ المُتساوِيَيْنِ على الآخَرِ بلا مُرجِّح، وإنْ كانَ وقوعُه لأمرٍ آخرَ لم يُوجَدْ في الزَّمانِ الآخَرِ يَلزَمُ عدمُ كِفايةِ تلكَ الأولويّةِ، والمَفْروضُ خِلافُه»[٢].

ومَنْ لم يَتنبَّهْ لِتَمام التَّقريبِ بما ذُكِرَ قالَ في تَتْميم الاحتجاج[٣] المَذْكورِ: «فإمّا

(١) وهي أنّ الأولويّةَ الخارجيّةَ المُستفادةَ من العِلّةِ لأحدِ الطَّرَفَينِ لا تكفي في وقوعِه.

(٢) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٤).

(٣) في (ج) و(ل): «الاحتياج»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

أنْ يجبَ معَ ذلكَ الأمرِ وقوعُ الطَّرَفِ الراجِح، وحينَئِذٍ ثبَتَ ما ادُّعِيَ مِن أنه لا يَكْفي الأولويّةُ في وقوعِ المُمكِن، بل ما لم يَجِبْ لم يَقَع. أو لا يجبَ بل يَصِيرَ أَوْلى، وحينَئِذٍ نَنقُلُ الكلامَ إلى تلكَ الأولويّةِ، فلا بُدَّ مِنَ الانتِهاءِ إلى الوجوبِ لِئَلّا يَلزَمَ التَّسَلسُل»[1].

وفَسادُ التَّسَلسُلِ في أمثالِ هذا ليسَ بالبُرهانِ المَشْهورِ في إبطالِه[2]، بل ببُرْهانٍ آخَرَ يُذكَرُ في بَعْضِ المَواضِع، وهوَ أنّ مجموعَ المُرجِّحاتِ لا يَخْلو مِن أنْ يحتاجَ إلى مُرجِّحٍ آخرَ ـ على تَقْديرِ عَدَمِ الوجوبِ ـ أو لا.

وعلى الأوَّلِ يَلزَمُ الفَسادُ المَذْكورُ، وهوَ تَرجُّحُ أحَدِ المُتساوِيَيْنِ على الآخَرِ بلا مُرجِّح.

وعلى الثاني يَلزَمُ أنْ يكونَ ذلكَ المُرجِّحُ داخِلاً في جُمْلةِ المُرجِّحاتِ المأخوذةِ؛ ضَرورةَ أنها مجموعُ المُرجِّحاتِ، وخارِجاً عنها؛ ضَرورةَ أنها لِدَفْعِ التَّساوي الثابتِ بعدَ حُصولِ ذلكَ[3] المَجْموع، واللازِمُ باطِل.

ومَنْ لم يَتَنبَّهْ لذلكَ وزعَمَ أنّ بُطْلانَ التَّسَلسُلِ اللازِمِ بالبُرهانِ المَشْهورِ له، فاعتَرضَ[4] قائلاً: «يجوزُ أنْ يكونَ المُرجِّحاتُ أموراً عَدَميّةً، ولَئِن سُلِّمَ فبُطلانُه

---

(١) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٤ ـ ٤٥).

(٢) وهو برهان التطبيق، وسيأتي التصريحُ به قريباً.

(٣) في (ج) و(ل): «تلك»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) كذا في (ج) و(ل): وحقُّه أن تُحذَفَ منه الفاء، أو تُحذَفَ الواو من «وزعم»، لأنه لا بُدَّ من ذِكرِ خبر لـ «مَنْ» الواردة في قوله: «ومَنْ لم يتنبَّه...».

ممنـوع، لأنهـا غيـرُ مُرتَّبةٍ، بـل إنّما يَلـزَمُ تَوقُّـفُ المَعْلـولِ علـى المُرجِّحـاتِ الغَيْرِ المُتناهيـةِ، لا تَوقُّفُ بعـضِ آحادِها علـى بعضٍ»[1].

ثمَّ إنّه لم يُصِبْ في قولِهِ: «لأنها غيرُ مُرتَّبةٍ»، لأنّ الترتيبَ في الجُملةِ بينَها ثابتٌ، غايتُه أنّ ذلكَ الترتيبَ ليسَ بالعِلِّيّةِ، وذلكَ غيرُ لازمٍ في جَرَيانِ بُرْهانِ التَّطْبيقِ، بل يَكْفي فيه مُطلَقُ الترتيب.

وإنّما قُلْنا: «إنّ الترتيبَ في الجُمْلةِ ثابتٌ بينَ تلكَ المُرجِّحات»، لأنّ المُرجِّحَ الثانيَ مُرجِّحٌ لِوقوعِ الطَّرَفِ الأَوْلى معَ المُرجِّحِ الأوّل، فكانَ دَرَجتُه بعدَه، والثالثَ مُرجِّحٌ لِوقوعِهِ معَ الثاني، فكانَ دَرَجتُه بعدَه، وهكذا في البَواقي.

ولا رِيبةَ في أنّ لُزومَ أحَدِ المَحْذورَيْنِ المَذْكورَيْنِ[2] لِصِحّةِ المَفْروض - وهوَ[3] وقوعُ الطَّرَفِ الأَوْلى معَ الأولويّةِ تارةً، وعَدَمُ وقوعِهِ معَها أُخرى - لا لِوقوعِ فَرْضِه، فالفَرْضُ المَذْكورُ لإظهارِ تلكَ المُلازَمةِ، فلا تَوقُّفَ لها عليها.

وبالجُمْلةِ، إنّ المَوْقوفَ على فَرْضِ ما ذُكِرَ هوَ العِلْمُ بالمُلازَمةِ المَذْكورةِ لا نَفْسُها، وهذا واضِحٌ، وإنْ خَفِيَ على مَنْ قالَ[4]: «اللازِمُ مِن عَدَمِ الانتِهاءِ إلى الوجوبِ أنْ يحتاجَ الطَّرَفُ الراجِحُ على فَرْضِ وقوعِهِ في بعضِ أوقاتِ المُرجِّحِ دونَ بعضٍ إلى مُرجِّحٍ آخرَ، ثمَّ على فَرْضِ وقوعِهِ في بعضِ ذلكَ البَعْضِ دونَ بعضٍ آخَرَ إلى مُرجِّحٍ ثالِثٍ، وهكذا كُلَّما فَرَضْنا وقوعَه في جُزْءٍ مِن أجزاءِ وَقْتِ المُرجِّحِ دونَ جُزْءٍ آخَرَ يزيدُ مُرجِّح.

---

(١) «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٥).

(٢) وهما: ترجُّحُ أحد المتساويين على الآخر بلا مُرجِّح، وعدمُ كفاية أولوية الطرف الأَوْلى في وقوعه.

(٣) أي: صحة المفروض.

(٤) على حاشية (ج) هنا: «جلال».

ومِنَ البيِّنِ أنه لا تَجتَمِعُ تلكَ التَّقاديرُ بأَسْرِها في الواقِعِ، حتّى يَلزَمَ اجتماعُ المُرجِّحاتِ الغَيْرِ المُتناهِيةِ في الواقِعِ، وذلكَ ظاهِرٌ»[1].

ثُمَّ إنّ نَقْلَ الكلام إلى الأولويّةِ الثانيةِ لا يَقتَضي أنْ يكونَ فَرْضُ وقوعِهِ معَها تارةً، وعَدَمِ وقوعِهِ معَها أُخرى في وقتَيْنِ آخَرَيْنِ غيرِ الوقتَيْنِ اللَّذَيْنِ فُرِضَ فيهما الوقوعُ واللاوقوعُ معَ الأولويّةِ الأُولى، كما تَوهَّمَه القائلُ المَذْكور، وهذا أيضاً ظاهرٌ عندَ مَنْ له أدنى تأمُّل.

ولذلكَ القائلِ[2] كلامٌ آخرُ في هذا المَقام، وهو: «أنّ المُمكِنَ: ما يكونُ وجودُه وعَدَمُه نَظَراً إلى ذاتِهِ جائزاً، لا: ما يجوزُ وجودُه تارةً وعَدَمُه أُخرى، فإنّه قد يَمتَنِعُ ذلكَ معَ كونِهِ مُمكِناً، كما في الزَّمانِ، فلا يَلزَمُ مِن استِلزامِ[3] وقوعِهِ تارةً وانتِفائِهِ أُخرى المُحالَ استِلزامُ إمكانِهِ لذلكَ المُحالِ، لأنه إنّما لَزِمَ مِنَ المَفروضِ الذي لا يَلزَمُ الإمكانَ».

ومَبْناهُ على أن يكونَ المَفْروضُ وقوعَه معَها في وقتٍ وعدَمَ وقوعِهِ معَها في وقتٍ آخَرَ، وذلكَ غيرُ لازِمٍ في تمام التَّقْريبِ، فإنّ الاحتِجاجَ[4] المَذْكورَ يَتَمشّى بفَرْضِها في وقتٍ واحِدٍ على سَبيلِ البَدَل.

---

(١) «حاشية الدَّوّاني» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٥).

(٢) سياق الكلام يقتضي أنه الدَّوّانيّ، وأنه في «حاشيته» على «شرح التجريد». لكنْ لم أقف عليه فيها، فلعلّه في «حاشيته» الجديدة أو الأجدّ، على ما نبّهتُ عليه في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذهنيّ».

نعم، ذكر نحوَه في «رسالته» في «إثبات الواجب» (ص: ١٩١ ـ ١٩٢)، وفي «شواكل الحور في شرح هياكل النور» (ص: ١٦٢)، والله أعلم.

(٣) في (ل): «استلزامه»، وهو خطأ.

(٤) في (ل): «الاحتياج»، وهو تصحيف.

لا يُقالُ: قولُه: «لم يُوجَدْ في الزَّمانِ الآخَرِ» صريحٌ في أنَّ فَرْضَها في وقتَيْن؛ لأنه مُناقَشةٌ في التَّصْويرِ، فلا يُجدي كثيرَ نَفْعٍ، كالمُناقَشةِ في المِثالِ.

وبما قرَّرْناه اندفعَ أيضاً ما أورَدَه القائلُ المَذْكورُ ثانياً بقَولِهِ: «وأيضاً هذا الدَّليلُ لا يَجري في العِلَلِ الآنيّةِ بالنِّسْبةِ إلى مَعْلولاتِها، فلا تَثبُتُ به الدَّعْوى الكُلِّيّةُ»[1].

بقيَ هاهنا بَحْثٌ، وهوَ أنه يجوزُ أنْ يكونَ بعضُ الرُّجْحانِ مُوجِباً في تخصيصِ بعضِ الأوقاتِ للوقوعِ، فلا يُمكِنُ معَ ذلكَ المُرجِّحِ اللاوقوعُ فيه ولا في وقتٍ آخَرَ.

أمّا الأوَّلُ[2] فللتَّخْصيصِ المَذْكورِ، وأمّا الثاني[3] فلاختِصاصِهِ بنفسِهِ لذلكَ الوقتِ، وكونُه مُوجِباً بالنَّظَرِ إلى وَصْفِ الوقوعِ لا يُنافي كونَه مُرجِّحاً غيرَ مُوجِبٍ بالنَّظَرِ إلى أصلِ الوقوعِ، فافهَمْ هذا، فإنّه دَقيق.

وهاهنا نَظَرٌ آخَرُ أدقُّ منه، وهو أنه لا يَخلُو مِن أنْ يُرادَ مِنَ التَّساوي ـ في قولِهِ: «لَزِمَ ترجُّحُ أحَدِ المُتساوِيَيْنِ على الآخَرِ بلا مُرجِّح» ـ حَقيقةُ التَّساوي بأنْ لا يكونَ في أحَدِهما رُجْحانٌ على الآخَرِ أصلاً، أو التَّساوي[4] في وَجْهٍ مَخصُوصٍ، وهو عَدَمُ الوصولِ إلى حَدِّ الوجوب.

وعلى الثاني لا استِحالةَ في اللازِمِ، لأنَّ ما ذُكِرَ لا يُنافي وجودَ الرُّجْحانِ في الجُمْلةِ في أحَدِهما.

وعلى الأوَّلِ تُمنَعُ المُلازَمةُ، لأنه قد فُرِضَ تَحقُّقُ الرُّجْحانِ لأحَدِهما.

---

(١) «حاشية» الدَّوّانيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٤).

(٢) وهو عدمُ إمكان اللاوقوع في الوقت المخصوص.

(٣) وهو عدمُ إمكان اللاوقوع في وقت آخر.

(٤) في (ج) و(ل): «والتساوي»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

وبالجُمْلة، إنّ المُرجِّحَ وإنْ قارَنَ كُلّاً مِنَ الطَّرَفَينِ في الفَرْضِ المَذْكورِ بحَسبِ ذاتِهِ، لكنَّه لم يُقارِنْ مِن حيثُ إنّه مُرجِّحٌ إلّا لِواحدٍ منهما[١]؛ ضرورةَ أنّ المَفروضَ أنه مُرجِّحٌ لأحَدِهما خاصّةً.

ولا يَذهَب عليكَ أنّ الدَّليلَ المَذكورَ غيرُ مخصوصٍ بالأولويّةِ الخارجيّةِ، بل يجري في الأولويّةِ الذّاتيّةِ أيضاً، فمُوجَبُه على تَقْديرِ تمامِهِ: أنّ أحدَ طَرَفَي المُمكِنِ لا يَقَعُ ما لم يَصِلْ إلى حَدِّ الوجوبِ، سواءٌ كانَ ذلكَ الطَّرَفَ أو لا. هذا الوجوبُ يُسمّى وجوباً سابقاً[٢] على الوجودِ سَبْقاً ذاتياً.

فإنْ قلتَ: هلّا[٣] يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يكونَ الوجوبُ السابِقُ مِن أجزاءِ العِلّةِ التّامّةِ لكُلِّ مَعْلولٍ، فلا يُوجَدُ عِلّةٌ تامّةٌ بسيطةٌ، وهذا خِلافُ ما صُرِّحَ به في مَوضِعِه.

قلتُ: لا يَلزَمُ، لأنّ المَعْلولَ قبلَ تأثيرِ العِلّةِ فيه لا واجبٌ ولا مَوْجودٌ ولا زيدٌ مَثَلاً، وبعدَ تأثيرِها فيه صارَ واجباً ومَوْجوداً وزيداً[٤]، لا بأنْ يَصدُرَ عنها أمورٌ ثلاثةٌ، بل بأنْ يَصدُرَ عنها أمرٌ واحدٌ يُفصِّلُه العَقْلُ إلى هذه الثلاثةِ، ثم يحكمُ بتَقدُّمِ بعضِها على بعضٍ، فيقولُ: ما لم يَجِبْ لم يَصِرْ مَوْجوداً ولم يكُنْ زيداً. فهذا الأمرُ المُفصَّلُ إلى هذه الأُمورِ أثرُ عِلّةِ زيدٍ، وليسَ هوَ ولا شيءٌ مِن تفاصيلِهِ عِلّةً له، وإنْ جازَ أنْ تكونَ تلكَ التّفاصيلُ عِلّةً لبعضٍ آخَرَ بوَجْهٍ ما.

---

(١) في (ج) و(ل): «منهما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) زاد بعدها في (ل): «السبقة»! وفي (ج): «سبقه»، وكان يحتملُ أن يُضبَط: «سَبْقُه» لولا أنه نصب قوله: «سبقاً ذاتياً»، والله أعلم بالصواب.

(٣) وحقُّه أن يُقال: ألا، وقد سبق التنبيهُ على مِثلِه.

(٤) في (ل): «واجباً أو موجوداً أو زيداً».

وبالجُمْلةِ، إنّ الوجوبَ السابقَ مُقدَّمٌ على الطَّرَفِ الواقِعِ مِنَ المُمكِنِ، وجوداً كانَ أو عَدَماً، ولكنْ ليسَ عِلّةً له، بل هو مَرتَبةٌ مِن مَراتِبِ المَعْلول.

ومِن هاهنا انكشَفَ وَجْهُ كونِ الإمكانِ مأخوذاً في جانِبِ المَعْلول، غيرَ داخِلٍ في جُمْلةِ العِلّة.

وأمّا ما قيلَ[1]: «عِلّةُ الاحتياجِ إلى الفاعِلِ هوَ الإمكانُ، فالشيءُ ما لم يُعتَبَرْ[2] مُتَّصِفاً بالإمكانِ لم يُطلَبْ له عِلّةٌ، فالإمكانُ مأخوذٌ في جانبِ المَعْلولِ، فإنّا نأخذُ شيئاً مُمكِناً ثمَّ نَطلُبُ له عِلّةً، ولا شكَّ أنه معَ ذلكَ لا يُعتَبَرُ إمكانٌ معَ الفاعِلِ مرّةً أُخرى»[3]، فلا يُجدي نَفْعاً في دَفْعِ السُّؤال، ورَفْعِ مَنشَأِ الإشكال، وهوَ كونُ الإمكانِ مَوْقوفاً عليه للوجودِ اللازِمِ مِن سَبْقِهِ عليه بالذّات.

وكذا ما قيلَ[4]: إنّهم أرادُوا بالعِلّةِ: ما يحتاجُ إليه المَعْلولُ في وجودِه، فنفسُ الاحتياجِ وما هوَ سابِقٌ عليه كالإمكانِ والاعتِباراتِ اللازِمةِ خارِجةٌ عنها، لأنها غيرُ مَنْظورٍ إليها في هذا النَّظَرِ، بل هيَ مَفْروغٌ عنها عندَ هذا النَّظَر»، لأنّ مَرجِعَه إلى تَنويعِ ما يَتوقَّفُ عليه المُمكِنُ في وجودِهِ إلى نوعَيْن:

أحدهما: ما يَتوقَّفُ عليه بعدَ ثبوتِ الحاجةِ له.

---

(١) على حاشية (ج) هنا: «السَّيِّد الشريف».

قلت: والظاهرُ أنه في «حاشيته» على «الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني.

(٢) في (ج) و(ل): «يصر»، وهو تصحيف، والتصويب من «حاشية شرح التجريد» للشريف الجرجانيّ، وقد نقله المُصنِّف في «رسالته في تحقيق تقدُّم العلة التامة على المعلول»، وجاء فيها على الصواب.

(٣) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١٢٨/ أ).

(٤) نقله المُصنِّف في «رسالته في تحقيق تقدُّم العلة التامة على المعلول»، وعزاه في الحاشية إلى الجلال الدَّوّانيّ.

والآخر: ما يَتوقَّفُ عليه قبلَ ثبوتِ الحاجةِ له.

وتخصيصِ[1] حُكْمِ العِلِّيَةِ بالنَّوْعِ الأوَّلِ. وهذا ممّا لا يُساعِدُه النَّقْل، ولم يَشْهَدْ له بَدِيهةُ العَقْل.

واعلَمْ أنّ وقوعَ أَحَدِ طَرَفَي المُمكِنِ كما أنه مَسْبوقٌ بوجوبه، كذلكَ مَسْبوقٌ بامتِناعِ الطَّرَفِ الآخَرِ، بقِيَ الشأنُ في أنّهما مُتلازِمان، أم مُتَّحِدانِ ذاتاً ومُختَلِفانِ بالاعتِبار؟

ومُختارُ الفاضِلِ الشَّريفِ هوَ الأوَّلُ، فإنّه قالَ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد»: «تَسامَحَ الشارحُ[2] في قولِهِ: «كلُّ واحِدٍ مِنَ الوجوبِ والامتِناعِ يَصدُقُ على الآخَرِ إذا تَقابَلا في المُضافِ إليه»[3]، ولم يُرِدْ به تَصادُقَهما حقيقةً، بل تَصادُقَ ما يُشتَقُّ منهما، فإنّ ما هوَ واجِبُ الوجودِ مُمتَنِعُ العَدَمِ وبالعَكْسِ، وما هوَ مُمتَنِعُ الوجودِ واجِبُ العَدَمِ وبالعَكْس.

وأمّا حَمْلُ أحدِهما على الآخَرِ، كأنْ يُقالَ: وجوبُ الوجودِ هوَ امتِناعُ العَدَمِ؛ فليسَ بصَحيحٍ، إلّا أنْ يُقصَدَ به المُبالَغةُ في استِلزامِ كُلٍّ منهما للآخَرَ، وذلكَ لأنّ وجوبَ الوجودِ كَيْفيّةُ نِسْبةِ الوجودِ إلى الماهيّةِ، وامتِناعُ العَدَمِ كَيْفيّةُ نِسْبةِ العَدَمِ إلى الماهيّةِ، وهاتانِ النِّسْبتانِ مُتَغايِرتانِ ذاتاً، فكذا كَيْفيّتاهُما، فلا يَتَصادَقانِ حَقيقةً. نعم، تَتَلازَمانِ وتَتَعاكَسانِ كما ذُكِرَ في طبقاتِ المَوادّ»[4].

---

(١) عطفاً على «تنويع» في قوله: «لأنّ مَرجِعَه إلى تنويع ما يَتوقَّفُ عليه المُمكِن... إلخ».

(٢) يعني: الشمس الأصفهاني (ت ٧٤٩)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على هذه الرسالة.

(٣) «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للأصفهاني (١/ ٢٦١).

وأصلُ عبارة النصير الطوسيّ في هذا الموضع من «التجريد»: «وكلٌّ منهما يَصدُقُ على الآخر إذا تَقابَلا في المُضافِ إليه».

(٤) «حاشية» السَّيِّد الشريف على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٤١/ أ). نقله القوشيُّ في =

ومُختارُ الشارح الجديد «للتَّجْريد»[١] هوَ الثاني، حيثُ قالَ: «وأرادَ بالوجوبِ السَّابِقِ ما هوَ أعمُّ مِن وجوبِ الوجودِ ووجوبِ العَدَم، فيَشمَلُ الامتِناعَ السَّابق»[٢].

وقد ردَّ على الفاضِلِ الشَّريفِ بأنّ الشارحَ الأصفَهانيَّ «لم يُرِدْ بما ذكَرَه تَصادُقَ الوجوبِ المُطلَقِ والامتِناعِ المُطلَقِ، حتّى يُقالَ: إنّهما كَيفيّتانِ لِنِسبتَينِ مُتغايِرتَيْنِ، بل إنّما أرادَ تَصادُقَ وجوبِ الوجودِ وامتِناعِ العَدَم مأخوذَيْنِ معَ الإضافةِ إلى ما أُضِيفا إليه، وهما وَصْفانِ لِذاتٍ واحِدٍ مُتَصادِقانِ[٣] كالمُشتَقَّيْنِ منهما، فإنّا إذا قُلنا: «إكرامُ أعداءِ زيدٍ إهانةُ أوليائِهِ» لم يُقَلْ: هذا الحَمْلُ ليسَ بصحيحٍ، لأنّ الإكرامَ وَصْفُ الأعداءِ، والإهانةَ وَصْفُ الأولياءِ، وهما مُتغايِران»[٤].

ولكنّه مَرْدودٌ، لأنّ الكلامَ ـ على ما أفصَحَ عنه الفاضِلُ المَذْكورُ[٥] ـ في وجوبِ الوجودِ بمَعْنى ضرورةِ ثبوتِ الوجودِ للماهيّةِ، وامتِناعِ العَدَم بمَعْنى ضرورةِ انتِفاءِ العَدَم عنها، ولا خفاءَ في أنهما مُتغايِرانِ ذاتاً، لا في وجوبِ الوجودِ بمَعْنى اقتِضاءِ الذّاتِ ثُبوتَ الوجودِ له، وامتِناعِ العَدَمِ بمَعْنى اقتِضاءِ الذّاتِ انتِفاءَ العَدَمِ عنه، كما تَوهَّمَه الشارحُ المَذْكور[٦].

***

= «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٣٥)، وتعقَّبه بما سيأتي نَقْلُه عنه قريباً.

(١) وهو القوشيّ (ت ٨٧٩).

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤٥).

(٣) في (ج): «متصادقين».

(٤) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٣٥).

(٥) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجاني.

(٦) يعني: القوشيّ.

رسالة في

بيان قوله عليه السلام:

(الفقر فخري)

تأليف العلامة

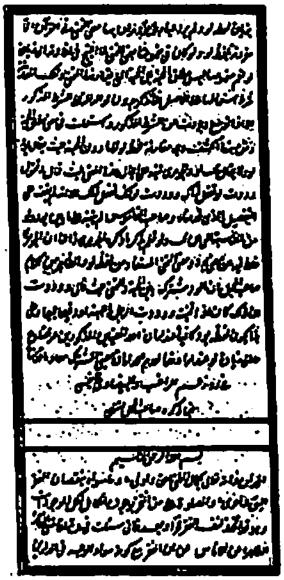
ابن كمال باشا

تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

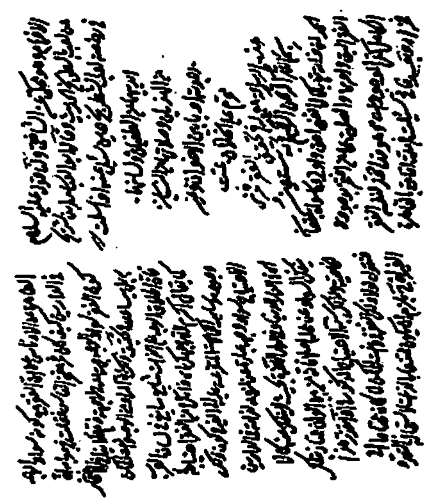
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

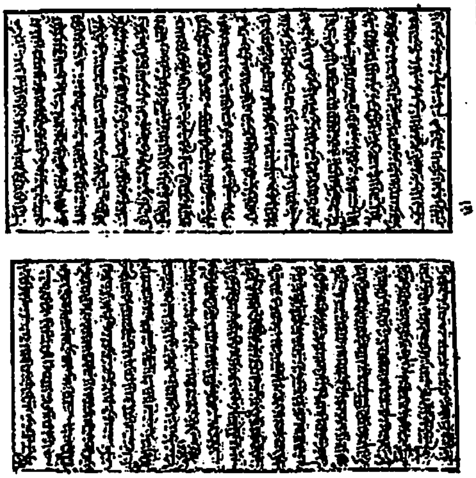
دار اللباب



مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة لا له لي (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحَمدُ لله الغنيِّ بكمالِه، الحكيمِ في أفعالِه، حمداً كثيراً طيِّباً كما يليقُ بجلال وجهه وعظيم سُلطانِه، وجَبَ وجودُه فافتقَرَ إليه العالَمُ لإمكانِه، وتعالى جدُّه فلا يُدرَكُ كُنْهُ جلالِه، وعمَّ جودُه فتجَلّى عليهم بجمالِه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خاتم أنبيائه، سيِّدنا محمَّدٍ مصطفاه من رسله وأوليائه، وعلى آله وصَحْبه وتابعيهم بإحسانٍ إلى يوم لقائه.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ نافعة، هي في بابها جامعة، صنَّفها العلّامةُ المُحقِّقُ المعقوليّ، الدَّرّاكةُ المُدقِّقُ الأصوليّ، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة عِلّةِ افتقار المُمكِن إلى الواجب، أو احتياج المفعول إلى الفاعل.

وقد جعل سؤالاً وُجِّهَ إليه بالقاهرة، عن وجه الجَمْع بين ما يُروى منسوباً إلى النبيِّ ﷺ أنه قال: «الفقرُ فَخري»، وما يُروى من أنّ «الفقرُ سوادُ الوجهِ في الدّارَيْن»[1]، جعله مَدخلاً للبحث في المسألة المذكورة ومناقشتها.

وإذا استثْنينا بضعةَ أسطر في طليعة الرسالة تكلَّم فيها المُصنِّف عن معنى

---

(١) ولا تصحّ نسبتُهما إلى النبيّ ﷺ، كما هو بيَّنتُه في التعليق عليهما أوّل الرسالة.

الخبرَيْن المذكورَيْن، فالرِّسالةُ بعد ذلك كلاميّةٌ محضة، لا تمسُّ الحديثَ من قريب أو بعيد.

ومن هنا يظهرُ أنّ بطلانَ نسبة الخبرَيْن المَذْكورَيْن إلى النبيِّ ﷺ لم تُنقِصْ من قيمة الرسالة، ولم تُقلِّل من أهميتها، لِـمَا أنهما كانا مَدخَلاً إلى المسألة المبحوثة فيها، لا أنها بُنِـيَت عليهما.

وهذه الرسالةُ الثانية للمُصنِّف من أربع رسائلَ له أفرَدَها في مبحث الإمكان، وقد سبقَتْها واحدة، وتَتْلوها اثنتان في هذا المجموع بإذن الله.

وقد اختلف المُتكلِّمون والفلاسفةُ في علّة احتياج المفعول إلى الفاعل، أي: في علّة احتياج العالَم إلى الله تبارك وتعالى، أهو محتاجٌ إليه لحدوثه أم لإمكانه؟ فذهب المُتقدِّمون من المُتكلِّمين إلى الأول، والفلاسفةُ إلى الثاني.

ولتوجُّه إشكال قويّ على الأول، وسيأتي ذِكرُه في الرسالة، افترق المُتأخِّرون من المُتكلِّمين إلى ثلاث فِرَق: منهم مَنْ تمسَّك بقول المُتقدِّمين وأجاب عن الإشكال، ومنهم مَنْ عَدَلَ عن قولِهم وأخذ بقول الفلاسفة، ومنهم مَنْ توسَّط فجمع بينهما وقال: إنّ العِلّة هي الإمكانُ والحدوث معاً، أو هي الإمكانُ بشرط الحدوث.

والمُصنِّفُ من الفريق الثاني، أعني: ممَّنْ عَدَلَ عن قول المُتكلِّمين وأخذ بقول الفلاسفة في أنّ العِلّةَ هي الإمكان لا الحدوث، وأفرَدَ هذه الرسالة لبيان ذلك، فعرَضَ فيها أولاً الاختلافَ في المسألة مع تحرير محلِّه، وناقش القولَ بأنّ العِلّة هي الحدوث، وأتبَعَه بالاستدلال على أنّ العِلّة هي الإمكان.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النسبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها موافقةٌ لِمَا يُردِّدُه في رسائله الأخرى[1]، وقد نقل طرفاً من طليعتِها الزَّينُ المُناويُّ[2] (ت ١٠٣١هـ) وعزاها إلى المُصنِّف، وأحال المُصنِّفُ نفسُه عليها في «رسالته في استناد القديم المُمكِن إلى المُؤثِّر».

وبه يظهر أنّ ذِكرَ حاجِّي خليفة (ت ١٠٦٧هـ) لها[3] دون تصريح بمُؤلِّفِها لا يُعكِّر على نِسبتِها إلى المُصنِّف.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثالثة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل).

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (أ)، وجاء في (ج) بلفظ: «هذه رسالةٌ معمولةٌ في تحقيق الفَقْرُ فَخري»، وفي (ل): «هذه رسالةٌ في بيانِ قوله عليه السَّلامُ: «الفَقْرُ فَخري»، وكذا ذكرها حاجِّي خليفة، لكن دون لفظة «بيان». فأثبتُّ ما في (ل)، وهو لا يُنافي ما في (ج)، بل يضبطُه.

ونظراً إلى أن العنوان المذكور ولأنه لا يُعبِّرُ عن محتوى الرسالة فقد أضفتُ إليه عنواناً فرعيّاً أفدتُه ممّا ذكرَه المُصنِّفُ في «رسالته في استناد القديم المُمكِن إلى المُؤثِّر»، حيثُ أحال على هذه الرسالة بقوله: «والتفصيلُ المُشبِع

---

(١) ومنها قوله: «كما لا يخفى على مَنْ تتبّعَها وأنصَف، وبالتَّجنُّب عن التَّعسُّفِ اتّصَف»، وقوله: «غفل عنه كثير ممن حُسِّنَ الظنُّ بشأنه»، وقوله: «وقد عرفتَ أن التشويش في الفهم لا في المفهوم».

(٢) في «فيض القدير» (٤/ ٤٦٤).

(٣) في «كشف الظنون» (١/ ٨٨٠).

في هذا المقام في رسالتنا المعمولة في تحقيقِ أنّ التَّعلُّقَ بالغيرِ فيمَ؟ وأنّ الحاجةَ إليه بمَ؟»، فأثبتُّه تحت العنوان الرئيس مُستَبدِلاً لفظةَ «تعلُّق الممكن» بلفظة «التعلُّق» زيادةً في التوضيح.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

الحمدُ لِـمَنْ ذاتُه تعالى بكَمالِ الغِنى أحقُّ وأَوْلى، وما سِواهُ بنُقصانِ الفَقْرِ أليَقُ وأَحْرى، والصَّلاةُ على مَنِ افتَخَرَ بوجودِهِ الكامِلِ أكمَلُ المَوْجودات، وهو قد اتَّخذَ لِنفسِهِ الفَقْرَ فَخْراً(٢).

وبعدُ:

فإنّي سُئِلتُ في مُدّةِ إقامتي بالقاهِرةِ(٣) الطاهِرةِ عنِ الأدناس، عن أنّ الفَقْرَ

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) يُريدُ ما رُوِيَ من أنه ﷺ قال: «الفقرُ فَخْري، وبه أفتَخِر»، ولكنّه باطل لا يصحّ، فقد اتَّفَقَت كلمةُ جماعة من الحفّاظ وغيرهم على أنه موضوع لا أصلَ له، ومنهم الصَّغَانيّ وابنُ تيمية وابنُ حجر والسخاويُّ وعلي القاري. انظر: «الموضوعات» للصَّغاني (ص: ٥٢) برقم (٧٧)، و«مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١١/ ١١٧) و(١٨/ ١٢٣)، و«المقاصد لحسنة» للسخاوي (ص: ٣٠٠) برقم (٧٤٥)، و«الأسرار المرفوعة» لعلي القاري (ص: ٢٥٥) برقم (٣٢٠)، و«المصنوع» له (ص: ١٢٨) برقم (٢٠٧).

(٣) وكانت رحلتُه إليها سنة (٩٢٢هـ)، قال التميميُّ في «الطبقات السنية» (١/ ٤١١): «دخل ابنُ كمال باشا إلى القاهرة صُحْبةَ السُّلطان سليم خان بن بايزيد خان، حين أخذها من الجراكسة، وكان إذ ذاك قاضياً بالعَسْكر المنصور، في الولاية المذكورة.

وأجاز له بعضُ علماء الحديث بها، وأفاد واستفاد، وحصَّل بها علوَّ الإسناد، وشَهِدَ له علماؤُها بالفضائل الجمّة، والإتقان في سائر العلوم المُهِمّة».

معَ كونِهِ سـوادَ الوَجْـهِ في الدّارَيْـنِ(١) كيـفَ كانَ فَخْرَ مَفخَـرِ النّاس(٢)؟

فقلتُ في جوابه: إنّ كونَ الفَقْرِ سوادَ الوَجْهِ جهةُ مَدْحٍ لا جهةُ ذمّ، فلا يُنافي الافتِخارَ به، بل يُساعِدُه.

وتحقيقُ ذلك: أنّ المُرادَ مِنَ الوَجْهِ ذاتُ المُمكِنِ، فإنّ إطلاقَ الوجهِ على الذّاتِ شائعٌ سائغٌ في لِسانِ العَرَب، كما يُقالُ: أكرَمَ اللهُ وجهَك، أي: ذاتَك. ومِنَ الفَقْرِ احتياجُه في وجودِهِ وسائرِ الكمالاتِ المُتفرِّعةِ عليه إلى الغَيْر.

وكـونُ ذلـكَ الاحتياجِ سـوادَ وجهِـهِ عبارةٌ عـن لُزومِهِ لذاتِـهِ فـي الدّارَيْن، أي: فـي الـدّارِ الدُّنيـا والـدّارِ الآخِـرة، بحيـثُ لا يَنفَـكُّ عنـه، كمـا لا يَنفَكُّ السَّـوادُ عن محلِّـهِ أصـلاً(٣)، فإنّـه مِن بينِ الألـوانِ مُمتازٌ بتلـكَ الخاصّيّة، ولذلكَ شُبِّهَ الاحتياجُ المَذْكـورُ به.

وإذا تَقرَّرَ هذا فنقولُ: لولا ذلكَ الفَقْرُ في ذاتِ المُمكِنِ لَـمَا كانَ مُحتاجاً إلى الغيرِ؛ إذ حينَئذٍ يَلزَمُ أنْ يكونَ مُمتَنِعاً بالذّات؛ لاستِحالةِ التَّعدُّدِ في الواجِبِ بالذّات، والمُمتَنِعُ بالذّاتِ لا يَقبَلُ الحاجةَ إلى الغيرِ، ولو لم يكُنِ المُمكِنُ مُحتاجاً إلى الغيرِ لَـمَا كانَ قابِلاً للاستِفاضةِ مِن الغيرِ، فقَبولُه الفَيْضَ أثرُ ذلكَ الفَقْر، ودوامُ ذلكَ القَبولِ بدَوامِه.

ومِن هنا اتّضَحَ أنّ كونَه سَوادَ الوَجْهِ في الدّارَيْنِ جهةُ مَدْحٍ له، لا جهةُ ذمّ.

---

(١) يُريدُ ما رُوِيَ من أنّ «الفقر سوادُ الوجه في الدارَيْن»، لكنّه باطل لا يصحّ، فقد ذكره الصَّغَانيُّ في «الموضوعات» (ص: ٥٣) برقم (٨٠)، وأقرّه العجلوني في «كشف الخفاء» (٢/ ١٠٢).

(٢) في (أ): «معجزاً لمعجز الناس»، وهو تصحيف.

(٣) مـن قولـه: «فإني سُـئلتُ» إلـى هنا، نقلـه المنـاويّ في «فيـض القديـر» (٤/ ٤٦٤) عـن المُصنِّف باختصار شـديد.

ثمَّ إنَّ قَبولَ المُمكِنِ الفَيْضَ مِنَ الغيرِ[١] إنّما يَزْدادُ بحَسبِ شِدّةِ ذلكَ الفَقْرِ وازديادِه، وهو في سَيِّدِ الأنبياءِ وسَنَدِ الأولياءِ صَلّى اللهُ تعالى عليه وسَلّمَ في غايةِ الكَمال، بدلالةِ أنّه أكمَلُ المَوْجوداتِ المُمكِنة، ولهذا افتَخَرَ بفَقْرِهِ الخاصّ.

فإنْ قلتَ: مَنشأُ حاجةِ المُمكِنِ إلى الغيرِ إمكانُه الذاتيّ، والإمكانُ الذاتيُّ لا يَقبَلُ الشِّدّةَ والضَّعفَ، على ما قُرِّرَ في مَحلِّه، وقُوّةُ الأثرِ وضَعفُه يَتبَعانِ قوّةَ المُؤثِّرِ وضَعفَه، فكيفَ يَصِحُّ القولُ بأنّ الفَقْرَ ـ بمَعْنى الحاجةِ ـ يَقبَلُ الشِّدّةَ والضَّعفَ؟

قلتُ: نعم، إنّ الإمكانَ الواحدَ الشَّخصيَّ لا يَقبَلُ الشِّدّةَ والضَّعف، وأمّا الإمكاناتُ المُتعدِّدةُ الأشخاصِ[٢] المُتفاوِتةُ فلا بُعْدَ في اختِلافِها شِدّةً وضَعْفاً، وتَفاوُتِ بعضِها عن بعضٍ بحَسبِ[٣] ذلك الاختِلاف، كما لا بُعْدَ في اختِلافِ وجوداتِها شِدّةً وضَعْفاً[٤]، وتَفاوُتِ آثارِها بحَسبِ الاختِلافِ المَذْكور.

فإنْ قُلتَ: أليسَ الإمكانُ عبارةً عن عَدَمِ اقتِضاءِ[٥] ذاتِ المُمكِنِ واحِداً مِن طَرَفَـي الوجودِ والعَدَم، وهذا معنًى واحدٌ في الكُلِّ لا يَختَلِفُ ولا يَتَفاوَت؟

قلتُ: ذلكَ مفهومُ الإمكان، والاختِلافُ المَذْكورُ في حقيقتِه، ولم يَثبُتْ بَعْدُ أنْ ليسَ له حقيقةٌ وراءَ ذلكَ المَفْهوم، كالوجود، فإنّ لهُ مَفْهوماً لا اختِلافَ فيه ولا تَفاوُتَ، وهو مَعْنى الكَوْن، وله حقيقةٌ وراءَ ذلكَ المَفْهوم، والاختِلافُ في آثارِ الوُجودِ إنّما هو بحَسبِ الاختِلافِ في تلكَ الحقيقة.

---

(١) من قوله: «فقبوله الفيض أثر ذلك الفقر» إلى هنا، سقط من (ج).

(٢) في (أ) و(ل): «للأشخاص».

(٣) في (ل): «نسب»، وهو خطأ.

(٤) من قوله: «وتفاوت بعضها عن بعض» إلى هنا، سقط من (أ).

(٥) في (أ): «استغناء»، وهو خطأ.

[عِلّةُ احتياج المَفْعول إلى فاعِلِه]

ولمّا انجرَّ الكلامُ إلى ذِكرِ حاجةِ المُمكِنِ إلى الغيرِ ومَنشَإِ تلك الحاجة، كان مَسَاغاً لأَنْ نَشرَعَ في بيانِ أنّ الحاجةَ المَذْكورةَ فيمَ وبِمَ؟ فإنّ تحقيقَهما كما يَنبَغي وتحقيقَ الفَرْقِ بينَهما ممّا خَلَتْ عنه دفاتِرُ القَوْم، كما لا يخفى على مَنْ تَتبَّعَها وأنصَف، وبالتَّجَنُّبِ عنِ التَّعسُّفِ[1] اتّصَف، فنقولُ وبالله التّوْفيق:

اعلَمْ أنّ مَذهَبَ جمهورِ المُتكلِّمينَ ـ على ما صَرَّحَ به الفاضِلُ الطوسيُّ[2] في «شرحِهِ للإشارات»[3] ـ هو أنّ احتياجَ الشيءِ المَفْعولِ إلى فاعِلِه مِن جهةِ حدوثِه،

---

(١) في (ج) و(ل): «التعصُّب»، وهو محتمل أيضاً، وأثبتُّ «التعسُّف» لموافقته تعبيرَ المُصنِّف في بعض رسائله الأخرى.

(٢) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقَدَر».

(٣) أشار إليه الطوسيّ في مواضع من الشرح المذكور، فذكره في (٣/ ٨٤)، وعزاه إلى الجمهور من غير تقييد بالمُتكلِّمين، وذكره في (٣/ ٩٠ و٩٦)، وعزاه إلى المُتكلِّمين من غير تقييدٍ بالجمهور منهم. وكأنّ المُصنِّف رحمه الله جمع بين كلامَيْه، فخرج بأنه يُريدُ جمهور المُتكلِّمين، بقرينة أنه عزا هذا القول ـ فيما سيَنقُلُه المُصنِّفُ عنه في «تلخيص المُحصَّل» (ص: ١٢٠) ـ إلى الأقدمين من المُتكلِّمين.

ويَرِدُ عليه أنه قد يكون المُرادُ من الجمهور: جَمهورَ العُقَلاء، كما وقع في عبارة الشمس الأصفهانيّ في «تسديد القواعد» (١/ ٢٧٧)، أو أكثرَ الجدليِّين، كما وقع في عبارة الإمام الرازيِّ في «المباحث المشرقية» (١/ ١٣٤).

ويُجابُ عنه بأنّ المراد بجمهور العُقَلاء في عبارة الأصفهانيّ: جمهور المُتكلِّمين، لقرينة أنه ذكر في مُقابِلِهِ: جماعةً من المُتكلِّمين، ولأنّ الخلاف في المسألة مُنحَصِرٌ بينهم وبين الفلاسفة، وكذا هو المراد بأكثر الجدليِّين في عبارة الرازيّ.

ويُؤيِّدُه تصريحُ التفتازاني في «شرح المقاصد» (١/ ٤٩٠) بأنّ الخلاف بين الفلاسفة وبعض المُتكلِّمين من جهة، وقُدَماء المُتكلِّمين من جهة أخرى.

=

أي: خروجِهِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ فقط، فإذا حَدَثَ فقد استَغْنى عنِ الفاعِلِ.

وقالَ الشَّيْخُ[1] في «الإشارات»: «وقد يَقُولون: إنّه إذا أُوجِدَ فقد زالَتِ الحاجةُ إلى الفاعِلِ، حتّى إنّه لو فُقِدَ الفاعِلُ جازَ أنْ يَبْقى المَفْعولُ مَوْجوداً، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يَتَحاشى أنْ يقولَ: لو جازَ على الباري تعالى العَدَمُ لَـمَا ضرَّ عَدَمُه وجودَ العالَـمِ»[2].

وقالَ الإمامُ الرازيُّ في «شرحِه»: «وإنّما قالَ: «وقد يَقُولون»، ولم يَقُل: «ويَقُولون»، لأنّ أكثرَ[3] المُتكلِّمينَ لا يَقُولونَ بذلك، وذلكَ أنّهم وإنْ لم يَجعَلُوا الجوهَرَ حالَ بقائِهِ مُحتاجاً إلى الفاعِلِ، لكنْ جَعَلوهُ مُحتاجاً إلى أعراضٍ غيرِ باقيةٍ يُوجِدُها الفاعِلُ فيه، كالعَرَضِ المُسمّى بالبقاءِ عندَ مَنْ يُثبِتُه[4] مِنهم، أو غيرِهِ مِن سائرِ الأعراضِ عندَ مَنْ لا يُثبِتُه[5]، فهؤلاءِ وإنْ لم يَجعَلوهُ مُحتاجاً إلى الفاعِلِ في وجودِه،

= بقي التنبيه على أنّ: ما ذكره الطوسيّ في (٣/ ٩٦) سقط من المطبوع منه قولُ المُتكلِّمين، ولكنْ سينقلُه المُصنِّفُ عنه بلفظه، وسأُنبِّه على موضع السَّقَطِ الواقع في المطبوع منه.

(١) يعني: ابن سينا (٣٧٠ـ٤٢٨هـ).

(٢) «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٢/ ٣٨٥ ـ ٣٨٦) بشرح الفخر الرازيّ، أو (٣/ ٨٣) بشرح النَّصير الطوسيّ.

(٣) في (أ): «أكثر»، ولفظُ الرازيّ: «فإن طائفة عظيمة منهم...»، والمنقول عند المُصنِّفِ هو لفظُ النَّصير الطوسيّ فيما نقله عن الرازيّ، والمُصنِّف ينقلُ عن الرازيّ بواسطته في هذه الرسالة وفي مواضع من غيرها من رسائله، لا مباشرةً.

(٤) في (أ): «من لم يثبته»، وهو خطأ.

(٥) أي: لا يُثبِتُ البقاء.

وقد اختُلِفَ في أنّ البقاء هل هو صفة وجوديّة قائمة بالذات ـ وهذه الصفةُ عَرَضٌ إن كان الموصوفُ بها جسماً ـ، فيكون الباقي باقياً ببقاء قائم به، أم صفة عَدَميّة، وهي استمرارُ الوجود، فيكون الباقي =

لكنْ جَعَلوه مُحتاجاً إلى الفاعِلِ فيما يحتاجُ إليه في وجودِه، فإذن هُم غيرُ قائلينَ بزوالِ الحاجةِ بعدَ الحدوث. وأمّا مَنْ عَدَاهُم فهمُ القائلونَ بذلك»[1].

وإذا تحققْتَ هذا فقد وَقَفتَ على ما في قولِ الفاضِلِ الشريف[2]: «وإنّما ذَهَبوا إلى عَدَم بقاءِ الأعراضِ لأنهم قالوا بأنّ السَّبَبَ المُحوِجَ إلى المُؤثّرِ هو الحدوثُ، فلَزِمَهم استِغناءُ العالَـمِ حالَ بقائِهِ عنِ الصّانِعِ؛ بحيثُ لو جازَ عليه العَدَمُ ـ تعالى عن ذلكَ عُلُوّاً كبيراً ـ لَـمَا ضَرَّ عَدَمُه في وجودِهِ[3]. فدَفَعوا ذلكَ بأنّ شرطَ بقاءِ الجَوهَرِ هو العَرَضُ، ولـمّا كانَ هو مُتجدِّداً مُحتاجاً إلى مُؤثّرٍ دائماً كانَ الجَوهَرُ أيضاً حالَ بقائِهِ مُحتاجاً إلى ذلكَ المُؤثّرِ بواسِطةِ احتياجِ شرطِهِ إليه، فلا استِغناءَ أصلاً»[4]، مِنَ الخلل[5]؛ حيثُ كانَ مَبْنى تَعْليلِهِ بقولِهِ: «لأنّهم قالوا بأنّ السَّبَبَ» إلخ، على عَدَم

= باقياً باستمرار وجود ذاته؟ فذهب الأشعريُّ وأتباعُه إلى الأول، والقاضي الباقلانيُّ وإمامُ الحرمين إلى الثاني، كما في «مُحصَّل أفكاء المُتقدِّمين والمُتأخرين» للرازي (ص: ١٧٤)، وعلى الثاني استَقرَّ مذهبُ الأشاعرة، وذهب الكعبيُّ من المعتزلة إلى الأول في الممكنات، والثاني في واجب الوجوب سبحانه وتعالى، كما في «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٢٩٣).

والمسألة مبسوطة في مُطوَّلات كتب الكلام، وانظر منها: «الإرشاد» لإمام الحرمين (ص: ١٣٨ ـ ١٤٠)، و«أبكار الأفكار» للآمدي (١/ ٤٤٠ ـ ٤٤١)، و«شرح المقاصد» للتفتازانيّ (٤/ ١٦٨)، و«شرح المواقف» للجرجانيّ (٣/ ١٤٨) أو (٨/ ١٠٦ ـ ١٠٧) بحاشيتَي السّيالكوتي وحسن جلبي، و«الكُلّيّات» للكفوي (٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وغيرها.

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات» للرازي (٢/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨) بتصرُّف كثير، والمنقولُ هو لفظُ الطوسيّ في «شرح الإشارات» (٣/ ٨٤) فيما نقله عن الرازيّ، والمُصنِّفُ ينقلُ عن الرازيّ بواسطته.

(٢) الجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦).

(٣) أي: في وجود العالم.

(٤) «شرح المواقف» (١/ ٤٩٨)، أو (٥/ ٣٨) بحاشيتَيه.

(٥) قولـه: «مـن الخلـل» بيانٌ لـ«ما» الـواردة في قوله فـي بداية الفقـرة: «فقد وقفتَ على مـا في قول =

الفَرْقِ بينَ ما فيه الحاجةُ الذي كلامُنا فيه وما به الحاجةُ الذي يأتي بيانُه بعدَ هذا، وقد عَرَفتَ أنّ ما لَزِمَهم إنّما لَزِمَهم لِقولِهم بأنّ ما فيه الحاجةُ هو الحدوث.

ثمَّ إنّ ذهابَهم إلى عَدَم بقاءِ الأعراضِ لدليلٍ ساقَهُم إليه، وقد ذُكِرَ ذلكَ الدّليلُ في مَوضِعِه، لا لدَفْع الشناعةِ المَذْكورة، غايتُه أنّهم تمسَّكوا في دَفْع تلكَ الشناعةِ بذلكَ الأصل، وهذا لا يَدُلُّ على أنّ قولَهم به لِدَفع تلكَ الشناعة، كما لا يخفى.

بقيَ هاهنا مَوضِعُ بَحْثٍ، وهُو أنّه إنْ أُريدَ باشتِراطِ الجَوهَرِ في بقائِهِ بالأعراضِ الاشتِراطُ العاديّ، كما هو الظاهِرُ مِن مَذهَبِ الأشاعِرةِ ومَنْ تَبِعَهم، فلا يُجدي نَفْعاً في دَفْع المَحْذورِ المَذْكور، لأنّ الاشتِراطَ العاديَّ[1] لا يَستَلزِمُ الاحتياجَ في نَفْسِ الأمر، فلا يَلزَمُ تَوقُّفُ بقاءِ الجَوهَرِ على وجودِ العَرَض، حتّى يَتَمشّى ما ذُكِر.

وإنْ أُريدَ به الاشتِراطُ الحقيقيُّ، كما هو الظاهِرُ بحَسَبِ اقتِضاءِ المَقام، يكونُ مُخالِفاً لِـمَا نَقَلَه مِن[2] الأشاعِرةِ فيما تَقدّمَ على المَبحَثِ المَذْكورِ مِن أنّهم لا يقولونَ بالعلاقةِ النَّفسِ أَمْرِيّـةِ بينَ المُمكِنات، بحيثُ يَتَوقَّفُ أحدُهما على الآخر ولا يوجدُ بدونِه، لا بحَسَبِ جَرْيِ العادةِ فقط، بل بحَسَبِ نَفْسِ الأمرِ أيضاً، حيثُ قالَ: «لا عِلِّيَّةَ ولا شَرْطيَّةَ عندَنا بينَ الأشياء، بل كلُّها صادِرةٌ عنِ المُختارِ بلا لُزوم»[3].

والحقُّ أنّ مَنْ أنكرَ العلاقةَ الحقيقيّةَ والتَّوقُّفَ النَّفْسَ أَمْرِيَّ بينَ الأشياء، ثمّ قالَ: إنّ عِلّةَ الحاجةِ إلى الفاعِلِ هيَ الحدوثُ، يَلزَمُه القولُ باستِغناءِ العالَـم بعدَ وجودِهِ

= الفاضل الشريف..... إلخ».

(١) من قوله: «كما هو الظاهر من مذهب الأشاعرة» إلى هنا، سقط من (أ).

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، وحقُّه أن يُقال: «عن».

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٩)، أو (٣/ ١٩٠) بحاشيتَيه.

وخروجِهِ عنِ العَدَم عنِ الصَّانِع، ولا مَحيصَ له عن ذلكَ المَحْذُور، والمَذْكورُ في دَفْعِهِ تمويةٌ وتَلبيسٌ لا يُجدي نَفْعاً في مُقابَلةِ الحقِّ الصَّريح، فالرُّجوعُ إلى الحقِّ أَوْلى مِنَ التَّمادي في الباطل.

والحقُّ في هذهِ المَسألةِ ما ذهَبَ إليه المُحقِّقونَ مِنَ الفلاسِفةِ وغيرِهم، وهو ـ على ما ذُكِرَ في «الإشاراتِ»[1] وشروحِه ـ: أنَّ المُتعلِّقَ بالفاعِلِ هو الوجودُ، وأنَّ احتياجَ[2] المَصْنوعِ إلى صانِعِه إنَّما هو مِن جهةِ وجودٍ ليسَ بواجِبٍ لِذاتِه، لا مِن جهةِ[3] وجودٍ مَسْبوقٍ بالعَدَم، حتَّى لو جازَ أنْ لا يكونَ مَسْبوقَ العَدَمِ[4] يجبُ وجودُه بغيرِه لم يكُنْ هذا التَّعلُّقُ، فقد بانَ أنَّ هذا التَّعلُّقَ مِن جهةِ أنه وجودٌ ليسَ بواجِبٍ لِذاتِه.

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ[5] في «شرحِهِ للمَواقِف»: «إنَّ العقلَ لو جَوَّزَ وجوبَ الحادِثِ لِذاتِهِ لَـمَا طلَبَ عِلَّتَه أصلاً، فظهَرَ أنَّ ذلكَ الطَّلَبَ لمُلاحَظةِ إمكانِهِ النَّاشِئةِ مِن مُلاحَظةِ اتِّصافِهِ بالعَدَم أوّلاً وبالوجودِ ثانياً»[6].

---

(١) انظر منه: (٢/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣) بشرح الفخر الرازي، و(٣/ ٩١ ـ ٩٢) بشرح النصير الطوسيّ.

(٢) في (أ) و(ل): «وإن احتاج»، وهو خطأ.

(٣) سقط من (ل): «وجود ليس بواجب لذاته، لا من جهة».

(٤) في (ج): «حتى لو جاز أن يكون مسبوق العدم»، وفي (أ): «حتى لو جاز أن لا يكون مسبوقاً بالعدم»، والمُثبَتُ مُلفَّقٌ منهما، وهو المُوافق لِـمَا في «الإشارات»، وسقطت الجملة المذكورة من (ل).
ومسبوقُ العدم: هو المُحدَثُ الزمانيّ، يعني: «أنّ المُحدَث الزمانيّ لو عُقِلَ أن لا يكونَ ممكناً لذاته [أي: لو عُقِلَ واجباً لذاته]، لم يكن حينئذٍ محتاجاً إلى الغير»، كما في «شرح الإشارات» للرازي (٢/ ٣٩٣).

(٥) سقط من (ج): «الشريف»، وفي (ل): «الفاضل المحشي»، وليس مُتَّسِقاً مع عادة المُصنِّف.

(٦) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٤)، أو (٣/ ١٦٠) بحاشيتَيه.

ولكِنْ يَرِدُ على الاستِدلالِ المَذْكورِ أنْ يُقالَ: سَلَّمْنا أنه لو جَوَّزَ وجوبُ الحادِثِ لِذاتِهِ لَـمَا طَلَبَ عِلَّتَه أصلاً، لكنْ ما جوَّزَ مِن وجوبِ الحادِثِ لذاتِهِ مُحالٌ، فيجوزُ أنْ يَستَلزِمَ مُحالاً آخرَ، وهو عَدَمُ طَلَبِ العِلَّةِ للحادِث، فلا دلالةَ فيه على أنّ ذلكَ الطَّلَبَ بمُلاحَظةِ إمكانِه، وإنّما يتمُّ الدّلالةُ المذكورةُ على تَقْديرِ صِحّةِ ما جوَّزَ وتَرتُّبِ عَدَم طَلَبِ العِلّةِ عليه في الواقِع.

وأيضاً لِقائلٍ أنْ يقولَ بطريقِ المُعارَضةِ بالمِثْل: لو جوَّزَ وجودَ المُمكِنِ الحادِثِ اتِّفاقاً لَـمَا طَلَبَ عِلَّتَه أصلاً، فظهَرَ أنّ ذلكَ الطَّلَبَ بمُلاحَظةِ عَدَمِ جوازِ الوجودِ اتِّفاقاً، ولا يكفي فيه مُلاحَظةُ إمكانِهِ ولا حدوثِهِ بدونِ تلكَ المُلاحَظة.

قالَ الإمامُ الرازيُّ في «شرحِهِ للإشارات» مُعتَرِضاً على الشيخ في هذا المَقام: «إنّه تكلَّمَ فيما لا حاجةَ إليه، ولم يَتكلَّمْ فيما إليه حاجة، وذلكَ أنه أطنَبَ في أنّ المُفتَقِرَ إلى الفاعِلِ هو وجودُ الحادِث، ولا حاجةَ إلى ذلكَ لعَدَمِ الخِلافِ فيه، ولم يَتكلَّمْ في أنّ عِلّةَ الحاجةِ هي الحدوثُ أم لا؟ وهذا هو مَحَلُّ الخِلاف»[1].

وقالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ في الرَّدِّ عليه: «أمّا قولُه: «لا حاجةَ إلى بيانِ أنّ وجودَ الحادِثِ مُفتَقِرٌ إلى الفاعِل؛ إذْ لا خِلافَ فيه» فليسَ بصحيح، لأنّ مَنشَأَ الخِلافِ هو أنّ المَفْعولَ في أيِّ شيءٍ يَتَعلَّقُ بفاعِلِه؟

فذهَبَ الحُكَماءُ إلى أنه يَتعلَّقُ به في وجودِه، سَواءٌ كانَ المُتعلِّقُ حادِثاً أو غيرَ حادث.

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات» للرازي (٢/ ٣٩٣) بتصرُّف، والمُصنِّف ينقل عنه بواسطة «شرح الإشارات» للطوسيّ (٣/ ٩٣ ـ ٩٦).

وذهَبَ الجمهورُ إلى أنه يَتَعلّقُ به في حدوثِهِ دونَ[١] وجودِه، كما حكى الشَّيْخُ[٢] عنهم في صَدْرِ النَّمَط، واعترَفَ به هذا الفاضِل[٣].

فكانَ مِنَ الواجِبِ أنْ يُحقِّقَ الحقَّ في ذلك، فحَقَّقَ في الفَصْلِ السَّالفِ أنه يَتَعلّقُ به في وجودِه، ثمَّ إنّه احتاجَ إلى بيانِ أنّ سببَ تَعَلُّقِ هذا الوجودِ بالفاعِلِ ما هُو؟ إذ لم يكُنِ الوجودُ مُتعلِّقاً بالفاعِلِ كيفَ اتّفَقَ، ليظهرَ مِن ذلك أنّ التَّعلُّقَ حاصلٌ في جميع أوقاتِ هذا الوجودِ أو في وقتِ حدوثِهِ فقط، فإنّ مَطلوبَه يتمُّ بذلك، فبيّنَه في هذا الفَصْل، ولذلكَ سمّاهُ بالتكمِلة.

ولـمّا ظهَرَ أنّ سببَ التَّعلُّقِ هو الوجوبُ بالغير، ظهَرَ أنّ الواجبَ بالغيرِ ـ سواءٌ كانَ دائماً أو غيرَ دائمٍ[٤] ـ مُتَعلِّقٌ بالغيرِ في وجودِهِ ما دامَ موجوداً. وهذا مطلوبُ الشَّيْخ.

أمّا البحثُ عن عِلّةِ الحاجةِ أهو الإمكانُ أم هو الحدوثُ؟ فليسَ بمُفيدٍ في هذا المَوضِع، لأنّ عِلّةَ الحاجةِ إنْ كانَ هو الحدوثَ، وكانَ المُحدَثُ مُحتاجاً في جميع أوقاتِ وجودِه؛ لم يَكُنْ للشَّيْخ هاهنا بضارّ، كما صَرَّحَ به في آخرِ الفَصْل، ولو كانَ هو الإمكانَ، وكانَ المُمكِنُ غيرَ موجودٍ وغيرَ مُتعلِّقٍ بالفاعِل؛ لم يكُنْ بنافعٍ له، فلذلكَ لم يَتَعرَّضِ الشَّيْخُ لهذا البَحْث»[٥]. إلى هنا كلامُه.

---

(١) من قوله: «سواء كان المتعلق» إلى هنا، سقط من مطبوعة طهران من «شرح الإشارات» للطوسيّ، وهي التي أعزو إليها عادةً، وهو سَقَطٌ شنيع قَلَبَ المعنى وأفسَدَه، فليُستَدرَك مما هنا، أو من مطبوعة بتحقيق الدكتور سليمان دنيا (٢/ ٦٧ ـ ٦٨) فإنه ثابت فيها.

(٢) يعني: ابن سينا.

(٣) في (ج): «الفاعل»، وهو تصحيف. والمُرادُ بالفاضل هنا: الإمام الرازيّ.

(٤) الدائمُ من الواجب بالغير: هو الحادثُ حدوثاً ذاتياً، وغيرُ الدائم من الواجب بالغير: هو الحادثُ حدوثاً زمانياً. وهذا على أصل الفلاسفة في قِدَم العالَـم قِدَماً زمانياً وحُدوثِهِ ذاتياً.

(٥) «شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسيّ (٣/ ٩٦).

[تحرير محلّ الخلاف]

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ أنّ الخِلافَ بينَ الفريقَيْنِ في المَقامَيْن، على ما أشَرْنا إليه فيما تَقدّمَ:

أحدهما: أنّ تَعلُّقَ المفعولِ بالفاعِلِ فيمَ؟

والثاني: أنّ احتياجَهُ إليه بِمَ؟

وقد اشتَبهَ الفَرْقُ بينَهما على الأقوام، فزَلَّ أقدامُ أفهامِهم في هذا المَقام، وأنا أُريدُ أنْ أُثبِّتَ قَدَمَك فيه بتَوْضيح المَرام، وتحقيقِ الكلام، بتَوْفيقِ المَلِكِ العَلّام، فنقول:

لا بُدَّ أوّلاً مِنَ التَّنبيهِ على أنّ الحدوثَ في المَقامَيْنِ ليسَ بمعنى واحدٍ، بل هو مُفسَّرٌ في المَقام الأوّلِ بالخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجود، وفي المَقام الثاني بمَسْبوقيّةِ الوجودِ بالعَدَم.

وقد شَهِدَ للتَّفْسيرِ الأوّلِ قولُ الذاهِبينَ إلى أنّ «ما فيه التَّعلُّقُ هو الحدوثُ» بزوالِ التَّعلُّقِ[1] بعدَ حصولِ الوجودِ بزوالِ الحدوث، فإنّه لو كانَ المُرادُ مِنَ الحدوثِ مَعْنى مَسْبوقيّةِ الوجودِ بالعَدَمِ لَـمَا صَحَّ منهم هذا القَوْل.

وشَهِدَ للتَّفْسيرِ الثاني قولُهم: الحدوثُ مُتأخِّرٌ عنِ الوجودِ المُتأخِّرِ عنِ الإيجادِ المُتأخِّرِ عنِ الحاجة، فكيفَ يكونُ علّةً لها[2]؟

---

(١) قولُه: «بزوال التعلُّق» متعلِّقٌ بـ«قول»، أي: قولهم بزوال التعلُّق...إلخ، وليس متعلِّقاً بـ«الحدوث».

(٢) انظر: «شرح الإشارات والتنبيهات» للرازي (٢/ ٣٩١)، و«المباحث المشرقية» له (ص: ١٣٤ ـ ١٣٥)، و«شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسي (٣/ ٩٠)، و«الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني (١/ ٢٧٨)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٤٨٩ ـ ٤٩٠)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٢).

ولا خفاءَ في أنّ الحدوثَ بالمَعْنى الأوَّلِ غيرُ مُتأخِّرٍ عنِ الوجودِ، إنّما المُتأخِّرُ عنه هو الحدوثُ بالمَعْنى الثاني.

وهذا الفَرْقُ ممّا تفرَّدتُ بإظهارِه، وقد كانَ مُشتَبِهاً إلى الآنِ على فُحولِ الفُضَلاءِ، حتّى قالَ الفاضِلُ الرّازيُّ[1] في «المُحاكَمات» لعَدَمِ شعورِهِ بالفَرْقِ المَذْكور: «ليتَ شِعْري إنّ مَنْ يقولُ: المُتعلَّقُ هو الحدوثُ، فسببُ التَّعلُّقِ أيُّ شيءٍ؟ هل هو الحدوثُ أو غيرُه؟ فليسَ هذا الكلامُ إلّا مُشوَّشاً»[2]، وقد عرَفتَ أنّ التَّشويشَ في الفَهْمِ لا في المَفْهوم.

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِف» ـ في تَعْليلِ قولِ المُتكلِّمين: «المُحوِجُ هو الحدوث» ـ: «لأنّ المُمكِنَ إنّما يحتاجُ إلى المُؤثِّرِ في خروجِهِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ، أعني: الحدوثَ، إذْ ماهيتُه لا تَفِي بذلك، فإذا خرَجَتْ إلى الوجودِ زالَتِ الحاجةُ، ولهذا تَبْقى[3] بعدَ زوالِ المُؤثِّر»[4]، ولم يُفرِّقْ بينَ الحدوثِ الذي هو ما فيه الحاجةُ، والحدوثِ الذي هو ما به الحاجةُ، فإنّ المَذْكورَ في المُعلَّلِ[5] هو الثاني، والذي ذكَرَه ذلكَ الفاضِلُ في التَّعْليلِ إنّما هو الأوَّل.

ثمَّ إنّه لم يَدْرِ أنه حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ أنْ يكونَ المُرادُ مِنَ الحدوثِ هناكَ مَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ ـ لا يَنتَظِمُ معَه ما نَقلَه صاحِبُ «المواقِف»[6]

---

(١) أي: قطب الدين، المعروف بالتَّحْتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦).

(٢) «المحاكمات بين الإمام والنصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازي (٣/ ٩٥).

(٣) أي: الماهية.

(٤) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٣)، أو (٣/ ١٥٩) بحاشيتَيه.

(٥) وهو قول المتكلمين: المُحوِج هو الحدوث.

(٦) أي: عضد الدِّين الإيجيّ (ت ٧٥٦).

عنِ الإمام الرازيِّ في تَضعيفِ قولِ المُتكلِّمينَ مِنَ التَّعْليلِ القائل: «لأنَّ الحدوثَ صِفةٌ للوجود»[١]، لأنَّ ما هو صِفةٌ للوجودِ ـ على ما اعترَفَ به نفسُه[٢] ـ هو الحدوثُ بمَعْنى مَسْبوقيَّةِ الوجودِ بالعَدَم[٣]، لا الحدوثُ بمَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجود.

وللفاضِلِ المَذْكورِ كلامٌ آخرُ مَنشَؤُه أيضاً عَدَمُ الفَرْقِ بينَ الحدوثَيْن، على ما تُحيطُ به خُبْراً[٤].

وقد خلَطَ الفاضِلُ الطوسيُّ أيضاً بينَهما، فيما نَقَلْناه عنه قبلَ هذا مِن قولِه: «لأنَّ عِلَّةَ الحاجةِ إنْ كانَ هو الحدوثَ، وكانَ المُحدَثُ مُحتاجاً في جميعِ أوقاتِ وجودِه؛ لم يَكُنْ للشَّيْخ هاهنا بضارّ»[٥]، وذلكَ أنَّ الجمعَ بينَ المُقدِّمتَيْنِ المَذْكورتَيْنِ إنَّما يَتَيسَّرُ على إرادةِ مَعْنى المَسْبوقيَّةِ مِنَ الحدوث، والكلامُ في المَقامِ المَذْكورِ ـ على ما عرَفتَ فيما تَقدَّمَ ـ إنَّما هو في الحدوثِ بمَعْنى الخروج.

واعلَمْ أنَّ الخِلافَ في المَقام الثاني بينَ الحُكَماءِ وقُدَماءِ المُتكلِّمينَ خاصَّةً، صرَّحَ بذلكَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ حيثُ قالَ في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «والقائلونَ بكَوْنِ الإمكانِ عِلَّةَ الحاجةِ همُ الفَلاسِفةُ والمُتأخِّرونَ مِنَ المُتكلِّمين، والقائلونَ بكَوْنِ الحدوثِ عِلَّةً لها همُ الأقدَمُونَ منهم»[٦].

---

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٥٤) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٣/ ١٦١) بحاشيتَيه.

(٢) يعني: الشريف الجرجاني.

(٣) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٤)، أو (٣/ ١٦١) بحاشيتَيه.

(٤) سيأتي نقلُه بعد صفحات عن «حواشي الشريف الجرجاني» على «شرح المطالع».

(٥) «شرح الإشارات» للطوسيّ (٣/ ٩٦)، وتقدَّم نَقْلُه بتمامه قبل صفحتين.

(٦) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ١٢٠). وذكر نحوَه الشمسُ الأصفهاني في «تسديد القواعد» (١/ ٣٥٦).

وهذا أيضاً ممّا غَفَلَ عنه كثيرٌ ممَّنْ حُسِّنَ الظنُّ بشأنِه؛ منهم صاحبُ «المواقِف» حيثُ قالَ فيه: «قالَ المُتكلِّمونَ: المُحوِجُ هو الحدوثُ»(١)، فإنّه صريحٌ في نِسبةِ القولِ المَذْكورِ إلى عامَّتِهم.

ومنهم الفاضِلُ الشَّريفُ حيثُ قالَ في «شرحِهِ للمَواقِف»: «إنّ مَذهَبَ القُدَماءِ أنّ عِلّةَ الحاجةِ هيَ الإمكانُ، ومَذهَبَ جمهورِ المُتأخِّرينَ(٢) أنّها الحدوثُ وحدَه أو معَ الغير»(٣)، فإنّ فيه نِسبةَ كلٍّ مِنَ المذهبَيْنِ إلى صاحبِ الآخرِ(٤).

ولِغُفولِهِ عمّا ذُكِرَ مِن أنّ المُتأخِّرينَ مِنَ المُتكلِّمينَ مُوافِقونَ في القولِ بأنّ عِلّةَ الحاجةِ هيَ الإمكان، قالَ الفاضِلُ المَذْكور، في إلهيّاتِ الكِتابِ المَزْبور: «إنّ استِدلالَ المُتكلِّمينَ على إثباتِ الصّانِعِ بإمكانِهِ تارةً، وبحُدوثِهِ أُخرى؛ بِناءً على أنّ عِلّةَ الحاجةِ عندَهم إمّا الحدوثُ وحدَه أو الإمكانُ معَ الحدوث؛ شَطْراً أو شَرْطاً»(٥)، ولولا

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٥٣) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٣/ ١٥٩) بحاشيتَيه.

(٢) في (ل): «جمهور المُتكلِّمين المُتأخرين».

وذكر العلامةُ السِّيالكوتيُّ في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ١٦٣): أنه وقع في بعض النُّسَخ من «شرح المواقف»: «جمهور المُتكلِّمين»، وفي بعضها: «جمهور المتأخرين»، وفسَّرها بجمهور المُتكلِّمين أيضاً.

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٥ـ٣٥٦)، أو (٣/ ١٦٣) بحاشيتَيه.

(٤) إلا أن يُقال: إنّ مرادَه من القُدَماء: الحكماء، كما فسَّره العلامة السِّيالكوتيُّ في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ١٦٣)، قال: «ويُؤيِّدُه ما وقع في بعض النُّسَخ في مقابلته: «وذهب جمهور المُتكلِّمين»، وفي بعض: «جمهور المتأخرين» أي: المُتكلِّمين، ولا يُتوهَّم أنّ المراد قدماء المُتكلِّمين والمتأخرين منهم، فإنه لم يذهب قدماؤُهم إلى عِلِّيَّة الإمكان أصلاً، كما هو منصوصٌ في الكتب».

(٥) «شرح المواقف» للجرجاني (٣/ ١٢)، أو (٨/ ٢) بحاشيتَيه.

غفولُه عمّا ذُكِرَ لَعَلِمَ أنّ الاستِدلالَ بالإمكانِ على رأيِ المُتأخِّرينَ مِنَ المُتكلِّمينَ، والاستِدلالُ بالحدوثُ على رأيِ القُدَماءِ منهم.

[مناقشةُ القول بأنّ عِلّةَ الحاجة هي الحدوث]

ثمَّ إنّه قد اشتَهرَ فيما بينَهم الرَّدُّ على القائلينَ بأنّ عِلّةَ الحاجةِ هيَ الحدوثُ؛ بأنّه مُتأخِّرٌ عن الوجود، فلا يَصلُحُ عِلّةً لِـمَا يَتقدّمُ عليه بمَراتِب.

قالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ: «الحدوثُ: هو كونُ الوجودِ مَسْبوقاً بالعَدَم، فهو صِفةٌ للوجودِ[1]، والصِّفةُ مُتأخِّرةٌ بالطَّبْع عن مَوْصوفِها، والوجودُ المَوْصوفُ به مُتأخِّرٌ عن تأثيرِ مُوجِدِهِ بالذّاتِ تأخُّرَ المَعْلولِ عنِ العِلّة، وتأثيرُ المُوجِدِ مُتأخِّرٌ عنِ[2] احتياجِ الأثرِ إليه في الوجودِ تأخُّراً بالطَّبْع، واحتياجُ الأثرِ مُتأخِّرٌ عن عِلّتِهِ بالذّاتِ، وجميعُها أربعُ تأخُّراتٍ؛ اثنانِ بالطَّبْع، واثنانِ بالذّات، وذلكَ يَقتَضي امتِناعَ كونِ الحدوثِ عِلّةَ الاحتياج»[3]. انتَهى كلامُه.

والرَّدُّ المَذْكورُ مَرْدودٌ، لأنّهم لم يُريدوا بالعِلّةِ في قولِهم: «عِلّةُ الحاجةِ الحدوثُ» عِلّةَ الثُّبوتِ، كيفَ وهم فُضَلاءُ العُقَلاء، وفسادُ القولِ بأنّ عِلّةَ ثبوتِ الحاجةِ للمُمكِنِ حدوثُه ممّا لا يَشتَبِهُ على مَنْ له أدنى تمييزٍ مِنَ الصِّبيان! وهل يجوزُ أنْ يَتّفِقَ طائفةٌ جليلةٌ مِن أعلامِ الإسلام، على ما لا يَنبَغي أنْ يَصدُرَ عن واحدٍ مِن عوامِّ الأنام؟!

بل أرادوا بها عِلّةَ الإثباتِ والواسِطةَ في التّصْديقِ، فالمَعْنى أنّ حُكمَ العَقْلِ على المُمكِنِ بالحاجةِ بمُلاحَظةِ حدوثِهِ والعِلمِ بأنه حادِث.

---

(١) في (ج): «الوجود»، وهو محتمل، وآثرتُ ما أثبتُّه من (ل) لموافقته ما في «تلخيص المُحصَّل»، وفي (أ): «الموجود»، وهو خطأ.

(٢) من قوله: «تأثير موجده بالذات» إلى هنا، سقط من (ج).

(٣) «تلخيص المُحصَّل» للطوسي (ص: ١٢٠).

ويَشهَدُ لهذا شاهِدانِ لا مَرَدَّ لِشهادتِهما:

الأوَّلُ: أنّهم قالوا بزوالِ الحاجةِ بعدَ الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ؛ لِزوالِ ما به تَعلُّقُ المَفْعولِ بالفاعِلِ، وهو الحدوثُ بمَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجود، على ما عرَفتَ فيما سَبَقَ، وهذا القولُ منهم كالنَّصِّ على أنّ مُرادَهمْ مِنَ العِلّيّةِ في قولِهم: «عِلّةُ حاجةِ المُمكِنِ هيَ الحدوثُ بمَعْنى مَسْبوقيّةِ الوجودِ بالعَدَمِ» ما بحَسبِ الإثبات، لا ما بحَسبِ الثُّبوتِ، ضرورةَ أنّ ثبوتَ الحدوثِ بهذا المَعْنى لا يزولُ، ويَلزَمُه لُزوماً بيِّناً أنْ لا يزولَ ثبوتُ الحاجةِ على تَقْديرِ أنْ يكونَ العِلّيّةُ بينَهما بحَسبِ الثُّبوتِ، ولا يُجدي فيه زوالُ ما به التَّعلُّقُ، بل نقولُ: يَلزَمُ حينَئذٍ القولُ بزوالِ ما به التعلُّقُ بينَ المَفْعولِ والفاعِلِ معَ بقاءِ ما به احتياجُه إليه، وهم لا يَلتَزِمونَه، لأنّ الاحتياجَ فيما به التَّعلُّقُ، ومَذهَبُهم أنّ الاحتياجَ لا يوجدُ بدونه، لا قبلَه ولا بعدَه.

والثاني: أنّ القائلينَ بعِلّيّةِ الحدوثِ للحاجة، بعضُهم[1] يُنكِرونَ العِلّيّةَ الحقيقيّةَ والتَّرتُّبَ العَقْليَّ بينَ الأشياء، فكيفَ يَصِحُّ منهم القولُ بأنّ ثبوتَ الحدوثِ للمُمكِنِ عِلّةٌ حقيقيّةٌ لثُبوتِ الحاجةِ له؟

لا يُقالُ: إنّهم لا يُنكِرونَ[2] العِلّيّةَ في نَفْسِ الأمرِ بينَ الاعتباريّات، إنّما المُنكَرُ عندَهم العِلّيّةُ في نَفْسِ الأمرِ بينَ المَوْجودات.

لأنّـا نقولُ: الاعتباريّاتُ[3] المُتجدِّدةُ في حُكمِ المَوْجوداتِ عندَهم، فهم كما[4]

---

(١) وهم الأشاعرة، كما سبق التصريحُ به قبل صفحات.

(٢) من قوله: «العلية الحقيقية» إلى هنا، سقط من (ل).

(٣) من قوله: «إنما المنكر عندهم» إلى هنا، سقط من (ل).

(٤) في (أ) و(ل): «لا»، وأصلحتُه بحسب السِّياق، وسقطت العبارة من (ج) كما سيأتي.

يُنكِرونَ العِلِّيّةَ في نَفْسِ الأمرِ بينَ المَوْجوداتِ[١]، كذلكَ يُنكِرونَها[٢] بينَ ما في حُكمِها منَ المُتجدِّداتِ، ويُرشِدُكَ إليه إنكارُهم التَّرتُّبَ العَقْليَّ بينَ النَّتيجةِ والنَّظَرِ الصَّحيحِ.

وقالَ صاحِبُ «المواقِف» في الرَّدِّ المَذْكور: «لا يخفى أنه مُغالَطةٌ، لأنهم لم يُريدُوا إلّا أنّ حُكمَ العَقْلِ بالحاجةِ بمُلاحَظةِ الحدوثِ، لا أنّ[٣] الحدوثَ عِلّةٌ في الخارجِ، فيُوجَدُ فتُوجَدُ[٤]»[٥]، وإنّما قيّدَ العِلِّيّةَ المَنْفيّةَ بالخارجيّةِ لأنّهم يُنكِرونَ الوجودَ الذِّهْنيَّ وثبوتَ[٦] الأحكامِ النَّفْسِ أمريّةِ بحَسبِه، فلا عِلِّيّةَ في نَفْسِ الأمرِ عندَهم إلّا بينَ موجودَيْنِ في الخارجِ، ولو بالوجودِ في الغَيْرِ كما في العَمى. ولـمّا كانَ الحاجةُ وما قيلَ: إنّه عِلّةٌ لها، ممّا لا وجودَ له في الخارجِ أصلاً؛ لم يُتصوَّرِ العِلِّيّةُ بينَهما بحَسبِ الخارجِ، وإذْ لا عِلِّيّةَ إلّا بحَسبِهِ فلا عِلِّيّةَ بينَهما أصلاً.

وهذا كلامٌ واضحٌ لا خفاءَ فيه، وإنِ اشتبَهَ على الفاضِلِ الشارحِ حيثُ قالَ: «ونحنُ نقولُ: إنّ قولَنا: «المُمكِنُ مُحتاجٌ في الوجودِ إلى مُؤثِّرٍ» قضيّةٌ صادقةٌ في نَفْسِ الأمرِ، فيكونُ المُمكِنُ مَوْصوفاً في حَدِّ ذاتِهِ بالحاجةِ إلى غيرِه.

وكما أنّ اتّصافَ الشيءِ بالصِّفاتِ الوجوديّةِ يحتاجُ إلى عِلّةٍ هيَ ذاتُ المَوْصوفِ

---

(١) من قوله: «لأنا نقول» إلى هنا، سقط من (ج).

(٢) في (ل): «كذلك لا ينكرونها»، وهو خطأ.

(٣) في (ل): «إلا أنّ»، وهو خطأ. ووقع في المطبوع من «شرح المواقف»: «لأنّ»، وهو خطأ أيضاً.

(٤) أي: «فيوجدُ الحدوثُ في الخارج أولًا، فتُوجَدُ الحاجةُ فيه ثانياً»، كما في «شرح المواقف» للجرجاني.

(٥) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٥٥) مع «شرحه» للجرجاني، أو (٣/ ١٦٢) بحاشيتَيه. وانظر أيضاً: «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٤٩٠ ـ ٤٩١).

(٦) في (أ): «الذهني في ثبوت»، وهو خطأ.

أو غيرُه، كذلكَ اتِّصافُه بالصِّفاتِ العَدَميّةِ يحتاجُ إليها، والفَرْقُ أنّ[1] الوُجوديّةَ يُحتاجُ إلى العِلّةِ في وجودِها أيضاً دونَ العَدَميّة؛ إذْ لا وجودَ لها، ألا يُرى أنه إذا قيلَ: لِمَ اتّصَفَ زيدٌ بالعَمى؟ كانَ سؤالاً مقبولاً عندَ العُقَلاء، بخِلافِ ما لو قيلَ: لأيِّ شيءٍ وُجِدَ العَمى في نفسِه؟

وكما يجوزُ أنْ يُعلَّلَ اتِّصافُ الشيءِ بوَصْفٍ مِنَ الأوصافِ الثُّبوتيّةِ باتِّصافِهِ ببعضٍ آخرَ منها، كذلكَ يجوزُ أنْ يُعلَّلَ اتِّصافُه ببعضِ الاعتباريّاتِ ببعضٍ آخرَ منها، وكما أنّ العِلَلَ هناكَ مَوْصوفةٌ بالتَّقدُّم على مَعْلولاتِها، كذلكَ هاهنا[2] مَوْصوفةٌ به أيضاً.

إذا عرَفتَ هذا فالمَقْصودُ في هذا المَقامِ بيانُ أنّ عِلّةَ اتِّصافِ المُمكِنِ بالحاجةِ في نَفْسِ الأمرِ ماذا؟

فذهَبَ القُدَماءُ إلى أنّ تلكَ العِلّةَ هيَ اتِّصافُه بالإمكان.

وذهَبَ جمهورُ المُتأخِّرينَ إلى أنّها اتِّصافُه بالحدوثِ وحدَه أو معَ غيرِه.

فورَدَ عليهم أنّ اتِّصافَ الحادِثِ بالحدوثِ في نَفْسِ الأمرِ مُتأخِّرٌ بالذّاتِ عنِ اتِّصافِهِ بالوجودِ، واتِّصافَه بالوجودِ فيها مُتأخِّرٌ كذلكَ عنِ الإيجادِ، وهو أيضاً مُتأخِّرٌ كذلكَ عنِ احتياجِه، فلا يُمكِنُ أنْ يكونَ اتِّصافُه بالحدوثِ عِلّةً لاتِّصافِهِ بالحاجة.

وهذا كلامٌ مُنقَّحٌ لا مُغالَطةَ فيهِ أصلاً؛ إذْ لم يُرَدْ به أنّ هذه الأمورَ مَوْجوداتٌ خارجيّةٌ، وبعضَها عِلَلٌ لبعضٍ في الخارج، حتّى يكونَ مِن قَبيلِ تَنْزيلِ الاعتباريّاتِ مَنزِلةَ الحقيقيّاتِ، بل أُريدَ أنّها أمورٌ اعتباريّةٌ لا حاجةَ لها إلى عِلّةٍ في وجودِها، لكنّ

---

(١) سقط من (ج): «العدمية يحتاج إليها والفرق أن».

(٢) سقط من (ج): «موصوفة بالتقدم على معلولاتها، كذلك هاهنا».

الأشياءَ مُتَّصِفةٌ بها في نَفْسِ الأمر، فلا بُدَّ لذلكَ الاتِّصافِ مِن عِلَّةٍ مُتقدِّمةٍ على مَعْلُولِها بحَسبِ نَفْسِ الأمرِ كما مَرّ»(١). إلى هنا كلامُه.

وأنتَ بعدَما وقَفتَ على مَنشَأِ ما قالَه صاحِبُ «المواقِف»، فقد عرَفتَ أنّ هذا التَّفْصيل تَطْويلٌ بلا تحصيل، حيثُ لا يَشْفي العَليل، ولا يَرْوي الغَليل.

ثمَّ إنّه قالَ: «وأمّا قولُه: «لأنّهم لم يُريدوا» إلخ، فإنْ أرادَ به أنّ الحدوثَ عِلّةٌ لحكمِ العَقْلِ بالحاجة، معَ كونِهِ عِلّةً للحاجةِ في نَفْسِ الأمرِ دونَ الخارج، كما حَقّقْناهُ، كانَ الدَّوْرُ لازِماً قَطْعاً، وإنْ أرادَ به أنه عِلّةٌ للحُكم والتَّصْديقِ بالحاجةِ فقط لم يكُنْ له تَعَلُّقٌ بهذا المَقام؛ إذِ المَقْصودُ فيه بيانُ عِلّةِ الحاجة، لا بيانُ عِلّةِ التَّصْديقِ بها، كما لا يخفى»(٢).

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه بعدَما صرَّحَ القائلُ(٣) بأنّ الرَّدَّ المَذْكورَ مُغالَطةٌ لا اتِّجاهَ له على المَعْنى الذي أرادُوه مِن كَوْنِ الحدوثِ عِلّةً للحاجة، لا مَساغَ لهذا التَّرْديد، لأنّ ذلكَ التَّصْريحَ نِداءٌ بأعلى الصَّوْتِ على أنّ المُرادَ ما ذُكِرَ في ثاني شِقَّي التَّرْدِيد(٤). وأمّا أنه حينَئذٍ لا يكونُ له تَعلُّقٌ بهذا المَقام فمُسَلَّم(٥)، والقائلُ المَذْكورُ لا يأبى عنه، لأنّ غَرَضَه تَصْحيحُ كلام الجمهور، وتَوْجيهٌ له على وَجْهٍ يَندَفِعُ عنه الإشكالُ

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٥-٣٥٦)، أو (٣/ ١٦٢-١٦٤) بحاشيتَيه.

(٢) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٦)، أو (٣/ ١٦٤) بحاشيتَيه.

(٣) وهو العَضُدُ الإيجيُّ، وكلامُه المُشارُ إليه هنا تقدَّم نقلُه قبل صفحتين عن «المواقف» (١/ ٣٥٥) مع «شرحه»، أو (٣/ ١٦٢) بحاشيتَيه.

(٤) وهو أنّ الحدوث علّةٌ للحكم والتصديق بالحاجة، من غير أن يكون علّة للحاجة في نفس الأمر.

(٥) في (ل): «فممنوع»، وهو خطأ.

المَشْهور(١)، لا رَبْطُه بهذا المَقام، وإنّما أورَدَه هاهنا بناءً على ما اشتَهرَ فيما بينَهم.

وغايةُ ما لَزِمَ ممّا ذكَرَه أنْ يكونَ مِثْلُ الآمِدِيِّ والإمام(٢) مِنَ المُصَنِّفينَ المُرتِّبينَ لمسائلِ الكلام بهذا الترتيبِ مُخطِئينَ في فَهْمِهم مُرادَ القَوْم في هذا المقام، غيرَ مُصِيبينَ في نَقْلِهمُ الخِلافيّةَ المَذْكورةَ، وهو أهوَنُ مِن نِسبةِ ما فيه الغَلَطُ الفاحِشُ الذي يَستَحيي العاقلُ(٣) مِنَ التَّفوُّهِ به، فَضْلاً عنِ اتِّخاذِهِ مَذهَباً، إلى جمهورِ الفُضَلاء.

وأمّا ما قالهُ الفاضِلُ الدَّوّانيُّ(٤) في دَفْعِ الرَّدِّ المَذْكور؛ مِن أنّ ما ذُكِرَ «إنّما يتمُّ إذا كانَ المُرادُ كونَ الحدوثِ بالفِعْلِ عِلّةً للحاجةِ، أمّا لو أُريدَ به أنّ عِلّةَ الحاجةِ كونُه بحيثُ لو وُجِدَ لكانَ حادِثاً فلا، لأنّ هذهِ الحَيْثيّةَ لا(٥) تَتأخَّرُ عنِ الوجود، فلا يَلزَمُهم تَقدُّمُ الشيءِ على نفسِه.

لا يُقالُ: إذا فُسِّرَ به الحدوثُ يَلزَمُ أنْ يكونَ المُمكِنُ المَعْدومُ حالَ عَدَمِهِ حادِثاً كما كانَ مُمكِناً(٦)؛ لأنّـا نقولُ: لا فسادَ في جوازِ إطلاقِ الحادِثِ عليه بمَعْنى الحَيْثيّةِ المَذْكورة(٧).

---

(١) في (ل): «المذكور»، وفي (ج): «المذكور المشهور».

(٢) يعني: الرازي، وهو ظاهر.

(٣) في (ج): «الذي سمى الفاعل»، وفي (ل): «يستحي الفاعل».

(٤) جلال الدِّين (٨٣٠ـ٩١٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٥) سقط من (ل): «لا»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٦) وهذا الإيراد للعلامة حسن جلبي، ذكره في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ١٦١).

(٧) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «هذا إصلاحٌ لبعض ما في تجريدِهِ [كذا، ولعل الصواب: تحريره] من الخلل منه.».

قلت: يُريد أن هذه الفقرة من لفظة «لا يُقال» إلى هنا أعاد المُصنِّفُ فيها صياغةَ عبارة الدَّوّاني؛ لِـمَا فيها من الخلل في نظره، ولفظُ الدَّوّانيّ: «وما قيل مِن أنه إذا فُسِّرَ الحدوث بذلك يلزمُ أن يكونَ =

ولا يُتوهَّمُ أنّ ذلكَ اصطِلاحٌ جديد، بل هو مُسامَحةٌ في المَعْنى الاصطِلاحيِّ، نظيرُ ذلكَ أنّ قُدَماءَ الحُكماءِ فسَّروا الجوهَرَ بالمَوْجودِ لا في مَوْضوعٍ، ثمَّ فسَّرَ المُتأخِّرونَ منهم «المَوْجودَ لا في مَوْضوع»[1] بما هو بحيثُ لو وُجِدَ لكانَ لا في مَوْضوعٍ، ولم يكُنْ هذا منهم اصطِلاحاً جديداً في (المَوْجودِ لا في مَوضوع)»[2]، فليسَ بذاك[3]، لأنّ حصولَ المَعْنى المَذْكورِ للحادِثِ ثمَّ عُمومَه لجميعِ أفرادِهِ لم يَثبُتْ بَعدُ، ودَعْوى أنّ عِلّةَ الحاجةِ في الحوادِثِ هيَ الحدوثُ بهذا المَعْنى فَرْعُ ثبوتِهِ في جميعِ الحوادِثِ.

نعم، لو قيلَ في مَعرِضِ الاعتِراضِ على الاستِدلالِ على عِلّيّةِ الإمكانِ بإبطالِ عِلّيّةِ الحدوثِ بالمَعْنى المَشْهورِ؛ بأنه لا يَلزَمُ مِن إبطالِ عِلّيّةِ الحدوثِ بذلك المَعْنى عِلّيّةُ الإمكان، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو لم يَكُنْ للحدوثِ معنًى آخرُ صالحٌ للعِلّيّة، ثمّ سِيقَ الكلامُ المذكورُ إلى آخِرِه؛ لكانَ له وَجْهٌ[4]، ولا مَدفَعَ له إلا بإثباتِ أنّ أزليّةَ الإمكانِ تَستَلزِمُ إمكانَ[5] الأزليّة، فإنّه حينَئذٍ يَندَفِعُ الاحتمالُ المذكورُ، لأنّ مُوجَبَ ثبوتِ ذلكَ المَعْنى في الحوادِثِ أنْ يكونَ الحدوثُ لازِماً لِشأنِ الحادِثِ، بحيثُ لا

= الممكنُ المعدومُ حالَ عَدَمِهِ حادثاً كما كان ممكناً، وأقول: بأنه مدفوع، لأنه إنما يلزمُ جوازُ إطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثيّة المذكورة، ولا فسادَ فيه».

(١) سقط من (ج): «ثم فسّر المتأخرون منهم الموجود لا في موضوع».

(٢) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٣).

(٣) قوله: «ليس بذاك» هو جوابُ «أما» في قوله: «وأما ما قاله الفاضلُ الدّوّانيُّ» قبل فِقرتَين.

(٤) قولـه: «لكان لـه وجـه» هـو جواب «لـو» في قولـه: «لـو قيل في معـرض الاعتـراض» الـوارد في أول الفقرة.

(٥) سقط من (أ): «إمكان».

يكونُ قابِلاً للأزليّة؛ إذِ المَفروضُ أنّ المَعْنى المذكورَ عِلّةٌ للحاجةِ الأزليّةِ اللازِمةِ لِذاتِ المُمكِنِ، فلا يُمكِنُ أنْ يكونَ مُستَفاداً مِنَ الغَيْرِ حاصِلاً في المُمكِنِ بعدَما لم يَكُنْ حاصِلاً فيه، وإذا ثبَتَ إمكانُ الأزليّةِ في كلِّ مُمكِنٍ بحُكمِ المُلازَمةِ المذكورةِ لا يَبْقى الاحتمالُ المزبور.

ومنهم مَنْ قالَ في مُقابَلةِ الرَّدِّ المذكورِ بطريقِ المُعارَضةِ بالمِثل: «إنّ الإمكانَ أيضاً مُتأخِّرٌ عنِ الوجودِ لِكونهِ كَيْفيّةً لِنسبتِهِ[1] إلى الماهيّة، فلا يَصلُحُ عِلّةً للحاجةِ المُتقدِّمةِ عليه»، فلا وَجْهَ له، لأنّ تأخُّرَ الإمكانِ عن مَفهوم الوجودِ لا عن ثبوتِهِ للماهيّة، ولهذا يُوصَفُ كلٌّ منهما به قبلَ الاتّصاف، بخِلافِ الحدوثِ، فإنّ تأخُّرَه عن ثبوتِ الوجودِ للماهيّة، ولهذا لا يُوصَفُ واحدٌ منهما به قبلَ الاتّصاف[2].

والفاضلُ الشّريفُ قد تَصرَّفَ في هذا المَقام، حيثُ قالَ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد»[3]: «لا شكَّ في تأخُّرِ الحدوثِ عن الإيجادِ، ولهذا صَحَّ أنْ يُقالَ: أوجدَ فحَدَثَ، وبذلكَ يتمُّ المَطْلوبُ، سواءٌ قُلْنا بتأخُّرِه عن الوُجودِ أيضاً أو لا»، ولكنَّه لم يُصِبْ؛ لأنه إنْ أُريدَ بالحدوثِ المَعْنى المُرادُ في هذا المَقام ـ وهو مَسْبوقيّةُ الوجودِ بالعَدَم ـ فلا صِحّةَ لِتَفْريعِهِ على الإيجاد، لأنه مِن لوازِمِ الوجودِ التي لا[4] تأثيرَ للمُوجِدِ

---

(١) في (ج): «النسبة»، وفي (ل): «نسبة».

(٢) المعارضةُ وجوابُها مذكورتان بنَحْوٍ مما هنا في «الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني (١/ ٢٧٩)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٢ ـ ٤٣). والمعارضةُ دون جوابها مذكورةٌ في «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٤٩٠).

(٣) أي: «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» المعروف بـ «الشرح القديم» للعلامة الشمس الأصفهاني (ت ٧٤٩).

(٤) سقط من (ج): «لا».

ولا مَدخَلَ لإيجادِهِ فيه، على ما بُيِّنَ في مَحلِّه، واعتَـرَفَ به هذا الفاضِلُ حيثُ قالَ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح المَطالِع»(١): «المَعْلولُ إذا كانَ حادثاً فالمُستَنِدُ منه إلى الفاعِلِ وجودُه، وأمّا حدوثُه -أعني: كونَ وجودِهِ مَسْبوقاً بعَدَمِهِ، أو كونَه خارِجاً مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ- فصِفةٌ لازِمةٌ لوجودِهِ أو له إذا وُجِدَ بعدَ عَدَمِه، ولا يُتَصوَّرُ أنْ يكونَ لمُوجِدِه مَدخَلٌ فيها أصلاً»(٢).

وإنْ أُريدَ به المَعْنى الآخَرُ له -وهو الخروجُ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ- فلا مِسَاسَ بالمَقام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

ومِن هاهنا تَبيَّنَ أنه لم يَتَميَّزْ عندَ الفاضِلِ المَذْكورِ أحدُ معنيَي الحدوثِ عنِ الآخر، وهذا ما وَعَدْناكَ فيما سَبَق، فتَدَبَّـر.

[دليل القول بأنَّ عِلَّةَ الحاجة هي الإمكان]

واستَدَلَّ المُحقِّقونَ على أنَّ عِلَّةَ الحاجةِ إلى الغيرِ هيَ الإمكانُ وحدَه؛ بأنَّ العقلَ إذا لاحَظَ مَعْنى الإمكانِ حكمَ بأنَّ مَوْصوفَه مُحتاجٌ إلى الغير، وإنْ لم يَتَصوَّرْ غيرَه.

والفاضِلُ الطُّوسيُّ قرَّرَ الدَّليلَ المذكورَ في «التَّجْريد» هكذا: «إذا لَـحَظَ الذِّهْنُ المُمكِنَ موجوداً طلَبَ العِلَّةَ، وإنْ لم يَتَصوَّرْ غيرَه»(٣)، ولم يُصِبْ في زِيادةِ قوله: «موجوداً»، لأنَّ المَقامَ مَقامُ تجريدِ الإمكانِ عن سائرِ الأوصافِ في المُلاحَظةِ، حتّى

---

(١) يعني: «حاشية» السَّيِّد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦) على «شرح المطالع»، وهو «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» لقُطْب الدِّين الرازيِّ التَّحْتانيِّ (ت ٧٦٦)، و«مطالع الأنوار» متن في علم المنطق للسِّراج الأرمويِّ (ت ٦٨٢).

(٢) «الحاشية الكبرى على شرح المطالع» للشريف الجرجاني (ص: ١٤٣).

(٣) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٧٧) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٤١) بشرح القوشي.

يَتعيَّنَ استِقلالُه في العِلّيّةِ بثبوتِ عَدَم مَدخَليّةِ الغيرِ فيها، ولذلكَ فُرِضَ عَدَمُ تَصوُّرِ الغيرِ معَه، وعلى تَقْديرِ تلكَ الزِّيادةِ يكونُ المَلْحوظُ الإمكانَ معَ الوجودِ، لا الإمكانَ وحدَه، فلا يَظهَرُ عَدَمُ دخولِ[1] غيرِ الإمكانِ في الحاجةِ، فلا يتمُّ المطلوبُ، بل نقولُ: إنّه يُنافي الغَرَضَ المذكورَ، لأنّ مُطلَقَ «الغيرِ» صادقٌ على الوجود، وتخصيصُ «الغيرِ» بما عَداهُ ممّا لا يُساعِدُه المَقام.

على أنّ نِسبةَ الإمكانِ في العِلّيّةِ المذكورةِ إلى طَرَفَي المُمكِنِ على السَّواء، فإنّه كما يُحوِجُه في طَرَفِ الوجودِ إلى العِلّة، كذلكَ يُحوِجُه في طَرَفِ العَدَم إليها، فلا وَجْهَ[2] لِتخصيصِ الوجودِ بالذِّكرِ في صَدَدِ بيانِ ما هو مُشتَـرَكٌ بينَه وبينَ العَدَم، فافهَم.

نعم، لا بُدَّ مِنَ القَيْدِ المذكورِ في تَقْريرِ الاستِدلالِ على الخِلافيّةِ الأُخرى، وهي أنّ ما فيه حاجةُ المُمكِنِ الموجودِ إلى الفاعِلِ المُوجِدِ ماذا؟ هل هو وجودُه أم حدوثُه؟ على ما مَرَّ بيانُه قبلَ هَذا، فتقريرُ الاستِدلالِ على الوَجْهِ المذكورِ في «التَّجْريد» إنّما ينطبقُ على هذهِ الخِلافيّة، لا على التي نحنُ بصَدَدِها، ولا مجالَ لحَمْلِه عليها، لأنّ قولَه بُعَيدَ ما ذُكِرَ: «ثمّ الحدوثُ كَيْفيّةُ الوجود، فليسَ عِلّةً لِـمَا تَقدَّم»[3] صَريحٌ في أنّ الكلامَ في الخِلافيّةِ التي نحنُ بصَدَدِ بيانِها.

فإنْ قُلتَ: قد يُطلَقُ الإمكانُ ويُرادُ به: عَدَمُ اقتِضاءِ الماهيّةِ واحِداً مِن طَرَفَـي الوجودِ والعَدَم، وقد يُطلَقُ ويُرادُ به: سَلْبُ الضرورةِ الذّاتيّةِ عن طَرَفَـي الوجودِ والعَدَم، وقد يُطلَقُ ويُرادُ به: تساوي نِسبةِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ إلى طَرَفَـي الوجودِ والعَدَم. وكُلٌّ مِن هذهِ المعاني قابلٌ لأنْ يُرادَ هاهنا، واستِعمالُ لَفْظِ الإمكانِ فيه

---

(١) في (أ) و(ج): «دخل».

(٢) في (أ): «فلا حاجة».

(٣) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٧٧) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٤٢ ـ ٤٣) بشرح القوشجي.

شائع[1]، ولا بُدَّ في تَقريرِ الاستِدلالِ مِن تَعْيينِ واحدٍ منها بالإرادة، فإذا أُريدَ واحدٌ منها يَتَّجِهُ المُناقَشةُ بأحدِ الباقيَيْن؛ بأنْ يُقالَ: لِـمَ لا يجوزُ أنْ لا يكونَ عِلّةُ الحاجةِ ذلكَ المَعْنى، بل أحدَ المعنيَيْنِ الآخَرَيْن؟

قلتُ: نعم، يُستَعمَلُ لفظُ الإمكانِ في المعاني المذكورةِ استِعمالاً شائعاً، لكنَّ الأصلَ فيها هو المعنى الأوَّلُ، والمعنى الثاني مُتَرتِّبٌ عليه تَرتُّبَ الأثرِ على المُؤثِّرِ التامّ، والمعنى الثالثُ مُتَرتِّبٌ على المعنى الثاني كذلكَ، ولـمّا كانَ المعاني المذكورةُ مُتَرتِّبةً بعضُها على بعضٍ بحيثُ لا يُتَصوَّرُ الانفِكاكُ بينَها نُزِّلَ الكُلُّ مَنزِلةَ معنًى واحدٍ، إلّا أنه إنْ نُظِرَ إلى أصالةِ المَعْنى الأوَّلِ يكونُ حَمْلُ الإمكانِ المذكورِ في الاستِدلالِ المَزْبورِ عليه أَوْلى، وإنْ نُظِرَ إلى أنّ تَرتُّبَ الحاجةِ على المعنى الأخيرِ بلا واسِطة، بخِلافِ الأخيرَيْن، فإنّ تَرتُّبَها على الثاني بواسِطةٍ، وعلى الأوَّلِ بواسِطتَيْن، يكونُ حَمْلُه عليه أَوْلى، فلِكُلٍّ وَجْه[2].

فإنْ قُلتَ: أليسَ للإمكانِ معنًى آخرُ غيرُ ما ذُكِرَ، وهو ـ على ما ذكَرَه الفاضِلُ الشريفُ في «شرحِهِ للمَواقِف» ـ: ما به يَمْتازُ ذاتُ المُمكِنِ عن الغير؟[3]

قلتُ: ذلكَ ظَنُّ صاحبِ «المواقِف»، وتَبِعَه الفاضِلُ المذكورُ، ولا أثرَ له في كُتُبِ القُدَماءِ، وكأنه قاسَه على الوجوبِ، كما هو الظاهرُ مِن كلامِه، حيثُ فصَّلَ معانيَ الوُجوبِ بقولِهِ: «فالأُولى: استِغناؤُه عنِ الغير، والثانيةُ: كونُ ذاتِهِ مُقتَضِيةً لوجودِه، والثالثةُ: الشيءُ الذي به يَمْتازُ الذاتُ عنِ الغير»، ثمَّ قالَ: «وكذا الإمكان»[4].

---

(١) زاد في (أ): «ذائع».

(٢) في (أ): «وجهة».

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٢٨)، أو (٣/ ١٠٩) بحاشيتَيه.

(٤) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٢٧ـ٣٢٨)، أو (٣/ ١٠٧ ـ ١٠٩) بحاشيتَيه.

ويَرِدُ عليه: أنّ ما به يَمْتازُ الذّاتُ عنِ الغيرِ مَفهومٌ واحد، والتّعدُّدُ إنّما هو مِنَ النِّسْبةِ إلى ذاتِ الواجِبِ تارةً، وإلى ذاتِ المُمكِنِ أُخرى، وهذا لا يَستَلزِمُ الاختِلافَ[1] في الحقيقة، كما في الشَّخْص[2].

واعلَمْ أنّ الاستِدلالَ المذكورَ مَبْناهُ على ثبوتِ أنّ العِلمَ بتَحقُّقِ الشيءِ إنّما يَستَلزِمُ العِلمَ بتَحقُّقِ شيءٍ آخرَ إذا كانَ الأوّلُ عِلّةً مُستَقِلّةً[3] للثاني، وللخَصْم أنْ يَمنَعَ ذلكَ المَبْنى ويقولَ: لا نُسلِّمُ أوّلاً أنّ الاستِلزامَ المذكورَ مِن خواصِّ العِلّة، فإنّه ممّا لم تَقُمْ عليه حُجّة، ولم تَشهَدْ له البَدِيهة، ولو سُلِّمَ ذلكَ لكنْ لا نُسلِّمُ أنه مِن خواصِّها بشرطِ الاستِقلال، فإنّا إذا عَلِمْنا حصولَ الجزءِ الأخيرِ مِن العِلّةِ التامّةِ ـ ولو كانَ مُعِدّاً[4] ـ نَجزِمُ[5] بحصولِ المَعْلول.

وتوضيحُ المَنْعِ الأوّل: أنّ الاستِلزامَ بينَ العِلمَيْنِ لا يدلُّ على عِلِّيّةِ المَعْلوم

---

(١) من قوله: «من النسبة إلى ذات الواجب» إلى هنا، سقط من (ج) و(ل).

(٢) في (ل): «لا في التشخص».

(٣) وهي العِلّة التامة، كما في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٢٠٩).

(٤) أي: ولو كان الجزءُ الأخيرُ من العِلّةِ مُعِدّاً للمعلول فقط.

والعِلّة التامة: هي جميعُ ما يَتوقّفُ عليه الشيء، فيدخلُ فيها الشرائطُ وزوالُ الموانع، كما في «تسديد القواعد» للأصفهاني (١/ ٤٧٥)، و«التعريفات» للجرجاني (ص: ١٥٤).

والعِلّة المُعِدّة: هي العِلّة التي يَتوقّفُ وجودُ المعلول عليها، من غير أن يجب وجودُها مع وجوده، كالخطوات، فهي تُقرِّبُ المعلول من عِلّتِه بعد بُعدِه عنها، كما في «تسديد القواعد» للأصفهاني (١/ ٥٣٧)، و«التعريفات» للجرجاني (ص: ١٥).

(٥) في (أ): «معداً يجزم»، وأمره قريب، وفي (ل): «معدالجزم»، وفي (ج): «بعد الجزم»، وكلاهما خطأ.

الأوَّلِ للمَعْلوم الثاني[١]؛ لجوازِ أنْ يَستَلزِمَ العِلمُ ببعضِ المَعْلولاتِ المُعيَّنةِ العِلمَ بالعِلّةِ المُعيَّنة، وإنْ لم يكُنْ الاستِلزامُ مِن جانبِ المَعْلولِ كُلِّيّاً، كالذي مِن جانبِ العِلّة.

وبهذا التَّقريرِ اندَفَعَ ما ذكَرَه الفاضِلُ الشريفُ في مَعرِضِ الجواب، حيثُ قالَ في «الحواشي التَّجْريديّة»: «لأنّا[٢] نقولُ: العِلمُ بوجودِ المَعْلولِ لا يَستَلزِمُ العِلمَ بوُجودِ عِلّةٍ مُعيَّنة، بل بوجودِ[٣] عِلّةٍ ما».

وتَفْصيلُ وَجْهِ الاندِفاع: أنه إنْ أرادَ أنه لا شيءَ مِنَ المَعْلولاتِ يَستَلزِمُ العِلمُ بها العِلمَ بالعِلّةِ المُعيَّنةِ فلا نُسلِّمُ ذلك، بل نَمنَعُه إلى أنْ يَقُومَ عليه الدَّليلُ، وأنّى ذلك؟

وإنْ أرادَ أنّ استِلزامَ العِلمِ بالمَعْلولِ المُعيَّنِ للعِلمِ بالعِلّةِ المُعيَّنةِ ليسَ كُلِّيّاً لِتخلُّفِه في بعضِ الموادِّ فمُسلَّمٌ، ولكنْ لا يُجدي في دَفْعِ ما ذكَرْنا؛ إذْ يَكْفينا جوازُ أنْ يكونَ العِلمُ ببعضِ المَعْلولاتِ بخصوصِهِ مُستَلزِماً للعِلم بالعِلّةِ المُعيَّنة، ويكون الإمكانُ مِن هذا القَبيل.

ولا يُهِمُّنا كُلِّيّةُ هذا الاستِلزام، كما تَوهَّمَهُ الفاضِلُ القوشيُّ[٤]، حيثُ قالَ في «الشرح الجديدِ للتَّجْريد»: «والجوابُ أنه يجبُ العِلمُ بأنّ الأوسَطَ مَلْزومٌ للأكبر؛ ضرورةَ اشتِراطِ العِلمِ بالكُبْرى الكُلِّيّة، فالمَعْلولُ لمّا جازَ أنْ يكونَ له

---

(١) في (ج): «علية معلول الأول لمعلول الثاني»، وفي (أ): «عليه معلوم الأول لمعلوم الثاني».

(٢) في (ل): «لا»، وهو خطأ.

(٣) سقط من (ج): «المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود».

(٤) علاء الدين (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

عِلَلٌ مُتعدِّدةٌ لم يَصلُحْ[1] لأنْ يُستَدَلَّ بوجودِهِ على وجودِ واحدٍ مِن عِلَلِه»[2].

انتهى كلامُه؛ إذ نحنُ في صَدَدِ المَنْع لا في صَدَدِ الاستِدلال، والتَّمسُّكُ بظهورِ عَدَم العِلِّيَّةِ في جانبِ الحاجةِ لا يُجدي نَفْعاً، لأنّ إبطالَ السَّنَدِ الأخصِّ لا يكفي في إثباتِ المُقدِّمةِ المَمْنوعة، أعني: أنّ ما ذُكِرَ أوّلاً إذا عُرِضَ على قانونِ المُناظَرةِ[3] يكونُ مَنْعاً وسَنَداً أخصَّ منه، والتَّعرُّضُ للسَّنَدِ الأخصِّ ولو بالإبطالِ لا يُجدي نَفْعاً في دَفْع المَنْع.

وبهذا التَّفْصيلِ اندفعَ ما ذكَرَه الفاضلُ الشريفُ في «الحواشي» المذكورةِ أيضاً بقولِهِ: «وأيضاً كونُ الإمكانِ مَعْلولاً للافتِقارِ ظاهرُ البُطلان».

فإنْ قُلتَ: الاستِلزامُ بينَ الشيئَيْنِ إنّما يكونُ بعِلِّيَّةِ أحدِهما للآخر، أو بعِلِّيَّةِ ثالثٍ لهما، والاحتمالُ الأخيرُ ساقطٌ هاهنا بَدِيهةً؟

قلتُ: إنّ الحصرَ المذكورَ غيرُ بيِّنٍ ولا مُبيَّن، وبعدَ تَسْليمِهِ سقوطُ الاحتمالِ الأخيرِ[4] غيرُ مُسلَّم، ودَعْوى البَدِيهةِ فيه مُكابَرةٌ، كيفَ والعَقْلُ لا يَنقَبِضُ عن تجويزِ أنْ يكونَ الماهيّةُ مَبدأً لكُلٍّ مِن وَصْفَي الإمكانِ والحاجةِ ابتداءً؟! على أنّ الكلامَ في الاستِلزام بينَ العِلمَيْن، ولا نُسلِّمُ أنه تابعٌ للاستِلزام بينَ المَعْلومَيْن.

وبما قدَّرْناهُ اندفعَ ما ذكَرَه الفاضِلُ الشريفُ في «الحواشي» المَذْكورةِ أيضاً بقولِهِ: «على أنّا نقولُ: البَدِيهةُ تَشهَدُ بأنّ افتِقارَ المُمكِنِ إمّا لإمكانِهِ أو لحدوثِهِ، وإنّ

---

(١) في (ج): «يصح»، والمُثبَتُ من (أ) و(ل)، وهو الموافق لِـمَا في «شرح القوشيّ».

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٢).

(٣) في (أ): «المعارضة».

(٤) سقط من (ج) و(ل): «الأخير».

عِلّةَ الافتِقارِ ليسَتْ خارِجةً عنهما، فلمّا استَلزَمَ العِلمُ بالإمكانِ وحدَه العِلمَ بالافتِقارِ عُلِمَ أنه العِلّةُ، وعُلِمَ أنّ الحدوثَ ليسَ مُعتبَراً في العِلّيّة؛ لا استِقلالاً ولا جُزْءاً ولا شَرْطاً»[1].

بقيَ[2] هاهنا مَوضعُ بَحثٍ، وهو أنّ قولَه: «عُلِمَ أنه العِلّةُ» مَبْناهُ على أنّ ما لا يكونُ مُستقِلّاً في ثبوتِ شيءٍ لا يَستَلزِمُ العِلمُ بثبوتِه العِلمَ بثبوتِ ذلكَ الشيءِ، وإنْ جازَ ذلكَ الاستِلزامُ في طَرَفِ الانتِفاء، فلا اتِّجاهَ لأنْ يُقالَ: إنّا نَجزِمُ بعَدَمِ الكُلِّ الذي انعدَمَ بعَدَم جُزْءٍ مُعيَّنٍ مِن أجزائِه بمُجرَّدِ الجزم بعَدَم جُزْءٍ آخرَ منها، ومُوجَبُ ما ذكَرَه أنْ يكونَ عدمُ الجزءِ الآخرِ عِلّةً مُستقِلّةً لعَدَم الكُلِّ في الصُّورةِ المذكورة، معَ أنه لا دَخْلَ لهُ فيه؛ لا استِقلالاً ولا انضِماماً على الغَيْر.

ولا لِـمَا[3] قيلَ: إنّا نَجزِمُ بعَدَم الكُلِّ الذي انعَدَمَ بعَدَم الجزأينِ معاً بمُجرَّدِ الجزم بعَدَم جُزْءٍ واحدٍ، وعلى مُقتَضى ما ذكَرَه يَلزَمُ أنْ يكونَ عَدَمُ الجزءِ في الصُّورةِ المَذكورةِ عِلّةً مُستَقِلّةً لذلكَ العَدَم، وليسَ كذلكَ، فإنّ العِلّةَ المُستَقِلّةَ في تلكَ الصُّورةِ انتِفاءُ الجُزأينِ معاً، على ما صَرَّحُوا به في مَوضِعِه.

وبالجُمْلة، يَسلَمُ ما ذكَرَ على الوَجْهِ الذي قَرَّرْناهُ عن تَطرُّقِ النَّقْضِ بأيِّ وَجْهٍ كان، وأمّا المَنْعُ الذي سَبَقَ ذِكرُه فلا يَسلَمُ عنه.

---

(١) وذكره أيضاً القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٢).

(٢) في (ل): «يعني»، وهو تصحيف، وفي (أ): «بل بقي»، وهو خطأ.

(٣) في (ل): «بما».
وقوله: «لا لما قيل» معطوف على قوله: «لأنْ يُقال»، أي: «لا اتجاه لأن يُقال...، ولا اتجاه أيضاً لما قيل...».

واستَدَلَّ الفاضِلُ القوشيُّ في «الشرح الجديدِ للتَّجْريد» على أصلِ المَطلَبِ بـ «أنّ العَقلَ يحكمُ بأنّ المُمكِنَ يَتَساوى طَرَفا وجودِهِ وعَدَمِه، فاحتاجَ إلى مُرجِّحٍ يُرجِّحُ أحدَهما على الآخرِ، والحكمُ بأنّ أحدَ المُتساويَيْنِ لا يَترجَّحُ على الآخَرِ إلّا بمُرجِّحٍ ضروريٌّ يَجزمُ[1] به الصِّبيانُ، بل هو مَرْكوزٌ في طبائعِ البَهائمِ، ولذلكَ تَراها تَنفِرُ مِن صَوْتِ الخشبِ، وهذا الترتيبُ العقليُّ الذي هو مُؤدّى لَفظِ الفاءِ بينَ الإمكانِ والحاجةِ هو المُرادُ بالعِلّيّة، فالإمكانُ عِلّةٌ للحاجةِ في نَفسِ الأمر»[2].

ومَبْنى هذا الاستِدلالِ على أنْ يكونَ الفاءُ المذكورةُ مِن خواصِّ العِلّةِ المُستَقِلّةِ لا تَدخُلُ إلّا عليها[3]، وذلكَ المَبْنى لم يَثبُتْ بَعْدُ، بل نقولُ: ثبَتَ خِلافُه، حيثُ استَعمَلَها القومُ في مُطلَقِ الترتيبِ، سواءٌ كانَ تَرتُّبَ مَعْلولٍ على عِلّتِهِ المُستَقِلّةِ أو على الجزءِ الأخيرِ منها، بل استَعمَلوها في مُطلَقِ التَّعْقيبِ، سواءٌ كانَ تَعْقيبَ مَعْلولٍ للعِلّةِ أو غيرِه، كتَعْقيبِ التَّفْصيلِ للإجمال.

وقالَ الفاضِلُ المَذْكور، في بحثِ السَّبْقِ من الشرحِ المَزْبور: «إنّ حركةَ اليَدِ ليسَتْ عِلّةً تامّةً لحركةِ المِفتاح؛ ضرورةَ تَوقُّفِها على اليَدِ وعلى العَضَلاتِ وعلى

(١) في (ج): «لا يجزم»، وهو خطأ.

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٢). وأصلُه للإيجي في «المواقف» (١/ ٣٤٠ ـ ٣٤١) «بشرحه» للجرجاني، أو (٣/ ١٢٦ ـ ١٢٧) بحاشيتَيْه.

(٣) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قائله ابن الخطيب. منه».
قلت: ابن الخطيب هو محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١)، له «حاشية» على «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهانيّ. وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

المِفتاح وغيرِها»[١]، وهذا القولُ منه اعترافٌ بأنّ الترتيبَ العقليَّ الذي هو مُؤدّى لَفْظِ الفاءِ بينِ حركةِ اليَدِ وحركةِ المِفتاح لا يَدُلُّ على تمام[٢] المُرتَّبِ عليه[٣] في عِلِّيَّةِ المُرتَّب.

ثمَّ إنّ كونَ الحكم بأنّ أحَدَ المُتساويَيْنِ لا يَترَجَّحُ عَلى الآخرِ إلّا لِمُرجِّح ضروريّاً؛ مما لا حاجةَ إليه في هذا المَقام، بل يَكفي كونُ الحكم المَذكورِ صحيحاً مُطابِقاً للواقِع، ولا بُدَّ منه، حتّى لا[٤] يُناقَشَ في حُكم العَقلِ بتَرتُّبِ الاحتياج إلى المُرجِّحِ على ما في المُمكِنِ مِن مَعْنى الإمكانِ بأنه حُكمٌ كاذبٌ لا عِبْرةَ به.

والفاضِلُ الطوسيُّ أشارَ في «التَّجْريد» إلى دليلٍ على أنّ الحدوثَ وحدَه ليسَ بعِلّةٍ للحاجة، بقولِه: «وقد يَتَصوَّرُ ـ أي: الذِّهْنُ ـ وجودَ الحادِثِ فلا يَطلُبُها»[٥]، وكانَ حقُّه أنْ يقولَ: «وقد يَتَصوَّرُ حدوثَه ـ أي: حُدوثَ المُمكِنِ ـ ولا يَطلُبُها»، أي: لا يَطلُبُ العِلّةَ، فإنّ الكلامَ في نَفْيِ عِلِّيَّةِ حدوثِ الموجود، لا في نَفْيِ عِلِّيَّةِ وجودِ الحادِث.

ثمَّ إنّ المُهِمَّ نفيُ مُطلَقِ الطَّلَب، لا نفيُ الطَّلَبِ المُقيَّدِ بالتَّرتُّبِ على تَصَوُّرِ وجودِ الحادِث، وذلكَ ظاهر، وتقريرُ الدَّليلِ المذكورِ: أنّا قد نَتَصوَّرُ حدوثَ الموجودِ ولا يَحصُلُ لنا العِلمُ بافتِقارِه إلى الغيرِ، وهذا عندَ تَصوُّرِنا حُدوثَه

---

(١) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٦)، وقد نقلَه عن «المحاكمات» للقطب الرازيّ.

(٢) في (ج): «عدم»، وهو خطأ.

(٣) في (أ): «علة»، وهو خطأ.

(٤) سقط من (ج): «لا».

(٥) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٢٧٧) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ٤٢) بشرح القوشي.

وغَفْلتِنا عن إمكانِه، ولو كانَ الحدوثُ وحدَه عِلّةً للحاجةِ لَمَا تَخلّفَ العِلمُ بها عنِ العِلم به إلّا أنّ الفاضِلَ المذكورَ كَنَى بطَلَبِ العِلّةِ عنِ الجَزْم بالحاجةِ إليها، وبعَدَم طَلَبِها عن عَدَم الجَزْم بها.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَبْنى هذا الاستِدلالِ على أنّ العِلمَ بالعِلّةِ التامّةِ يَستَلزِمُ العِلمَ بالمَعْلولِ، وهذا المَبْنى غيرُ مُبيَّنٍ في مَوضِعٍ ولا بيِّنٍ في نفسِه، كيفَ والعَقْلُ يُجوِّزُ أنْ يكونَ جهةُ العِلّيّةِ أو كونُها مُستَقِلّةً غيرَ ظاهرة، فلا يُجزَمُ بمُجرَّدِ العِلم بثبوتِها بثبوتِ مَعْلولِها(١)؟

***

(١) زاد بعدها في (أ): «تَـمَّتِ الرِّسالةُ بحَمْدِ الله وعَوْنِهِ وحُسْنِ توفيقِه، والحمدُ لله».

رسالة في تحقيق لزوم الإمكان للممكن

تأليف العلامة

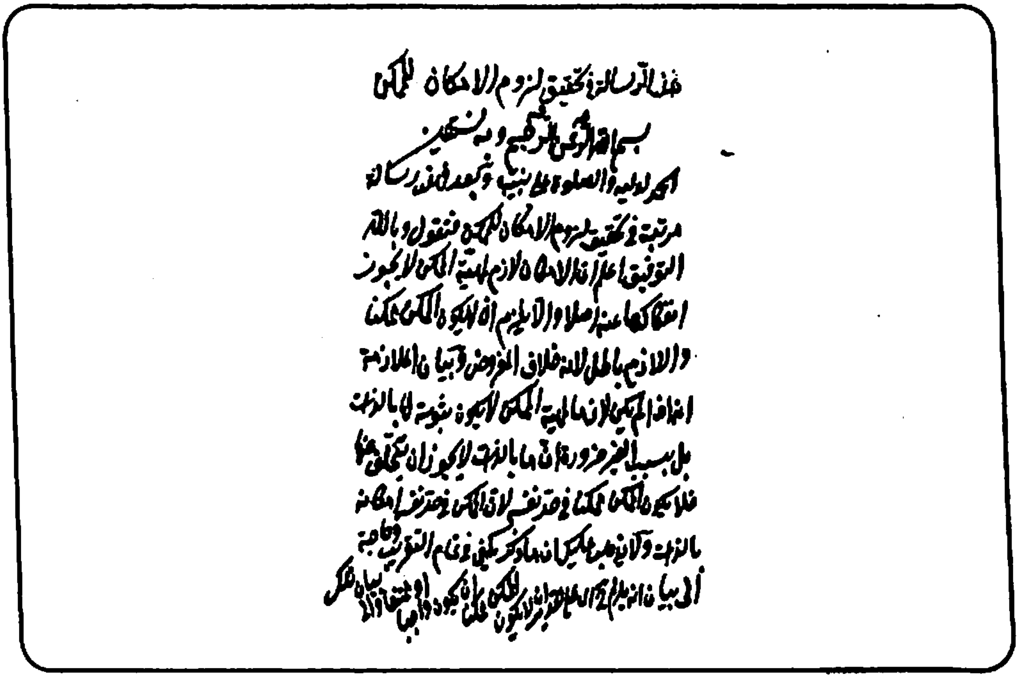
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

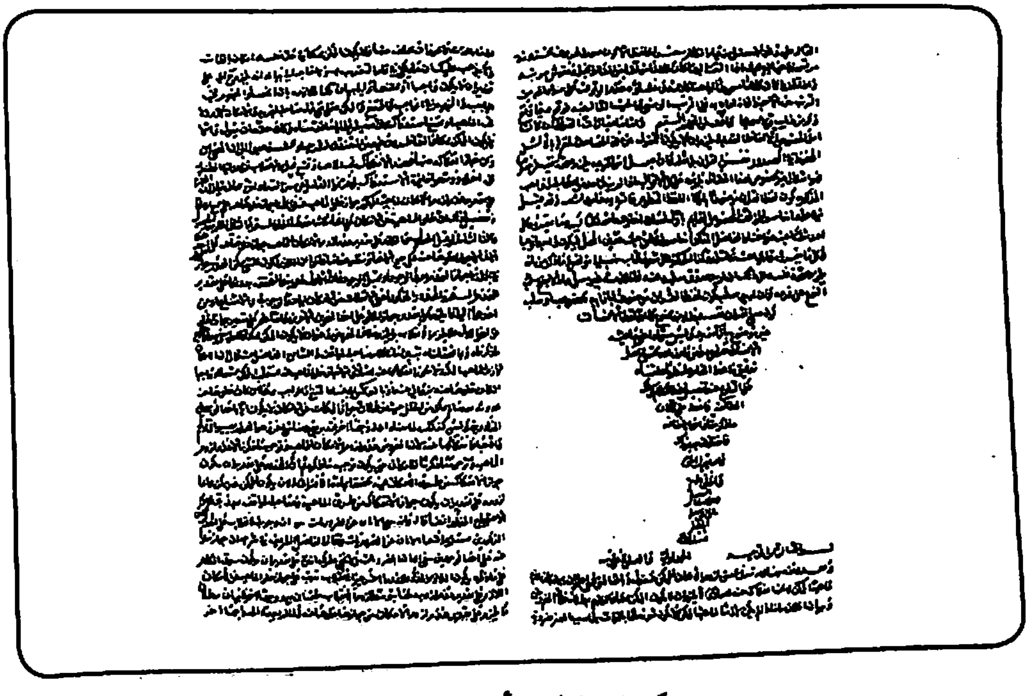
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب


هذه الرسالة في تحقيق لزوم الامكان للممكن
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لوليه والصلاة على نبيه وبعد فهذه رسالة
مرتبة في تحقيق لزوم الامكان للممكن فنقول وبالله
التوفيق اعلم ان الامكان لازم لماهية الممكن لا يجوز
انفكاكها عنه اصلا والا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا
واللازم باطل لانه خلاف المفروض وبيان الملازمة

مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله كما يُحبُّ ويرضى، والصَّلاةُ والسَّلامُ على حبيبه المصطفى، سيِّدنا محمَّدٍ النبيِّ المُجتبى، وعلى آله وأصحابه الكِرام الأصفيا، ومَنْ بهم اقتفى، وبهداهُم اقتدى.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ دقيقة، فيها تحريراتٌ مفيدة، صنَّفها العلّامة المُتكلِّم البارع شمسُ الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة لزوم الإمكان للمُمكِن.

وهي الرسالةُ الثالثةُ من أربع رسائلَ له في مبحث الإمكان، وقد سَبقَتْها رسالتان، وتتلوها واحدةٌ في هذا المجموع بإذن الله.

وقد بنى المُصنِّفُ رسالتَه هذه على ما ذكره القاضي عَضُدُ الدِّين الإيجيّ في «المواقف»، والسَّيِّد الشريف الجرجاني في «شرحه»، حتى كأنها حاشيةٌ على كلامها، مع زيادةِ بَسْطٍ وتوسُّع[1]، ومناقشةٍ لجماعةٍ من كبار مُتأخِّري المُتكلِّمين.

---

(١) ويَتكرَّرُ هذا اللَّوْنُ من التأليف عند المُصنِّف في عدد من رسائله، وأكتفي بالتنبيه إليه هنا، ليُلحَظَ فيما سواه.

ويُلاحَظُ أنّ أكثر نقاشِه مع الإمامَيْن المذكورَيْن، وكذا مع غيرهما ممَّنْ ذُكِرَ في ثنايا الرسالةَ، إنّما هو في تَقْرِيرِ المسألة وتفصيلها، لا في أصلِها، فإنهم جميعاً مُتَّفِقون على أنّ الإمكان لازمٌ لماهيّة المُمكِن.

وختم المُصنِّفُ الرسالةَ ببيان فائدة البحث في هذه المسألة، وما يَترتَّبُ عليها في مسائل العقائد وأصول الدِّين.

هذا، والرسالة ثابتةُ النسبة إلى المُصنِّف جزماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها مُتوافِقةٌ مع ما يُعبِّر به في رسائله الأخرى، وقد أحال فيها على رسالةٍ أخرى له بقوله: «تقرَّرَ في كتبِ الحِكمةِ أنّ الحصولَ في الخارج على نَحْوَين: أحدُهما: على سبيلِ التَّدْريج، والآخَرُ: لا على سبيلِ التَّدْريج. وقد حَقَّقْنا هذهِ المسألةَ في بعضِ رسائلِنا»، يعني: «رسالته في تحقيق نوعَي الحصول»، كما أحال عليها في «رسالته في حشر الأجساد» حيثُ قال: «ومَنْ رامَ زيادةَ التَّفْصيل في هذا الباب فليَطلُبْها مِن رسالتِنا المَعْمولةِ في تحقيقِ المسألةِ المنقولة»، يعني: هذه الرسالةَ في مسألة لزوم الإمكان للمُمكِن.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسْختَين خطيَّتَين، الأولى: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثانية: نسخة مكتبة عاطف أفنديّ، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

واستأنستُ بنسخةٍ خطِّيةٍ ثالثةٍ مِن محفوظاتِ مكتبةِ أسعد أفندي برقم (٣٧٨٧) في المواضعِ المُشكلةِ من الرسالةِ.

ونظراً إلى طول الرسالة نسبياً ودِقّةِ الكلام فيها، قسمتُها إلى مطالب

تفصيليّـة، ونظـراً إلـى شـدّة الاتصـال بيـن هـذه المطالـب لـم أضـع لـكُلِّ مطلـب عنوانـاً، وأثبـتُّ لفظـة «مطلـب» بيـن حاصرتين، تنبيهـاً على أنهـا مـن زيادتي على أصل الرسـالة.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (ع)، وجاء في (ج) بلفظ: «هذه الرِّسالةُ في تحقيق لزوم الإمكانِ للمُمكِن»، وهو ما أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لِوَليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه.

وبَعْدُ:

فهذه رسالةٌ مُرتَّبةٌ في تحقيقِ لُزومِ الإمكانِ للمُمكِن، فنقولُ وبالله التوفيق:

اعلَمْ أنَّ الإمكانَ لازمٌ لماهيّةِ المُمكِنِ لا يجوزُ انفِكاكُها عنه[2] أصلاً، وإلّا يَلزَمُ أنْ لا يكونَ المُمكِنُ مُمكِناً، واللازمُ باطِلٌ، لأنه خِلافُ المَفروض.

وبيانُ المُلازَمة: أنه إذا لم يكُنْ لازِماً لماهيّةِ المُمكِنِ لا يكونُ ثبوتُه لها بالذّاتِ، بل بسَبَبِ الغَيْر، ضَرورةَ أنّ ما بالذّاتِ لا يجوزُ أنْ يَتخلَّفَ عنها، فلا يكونُ المُمكِنُ مُمكِناً في حَدِّ نفسِه، لأنّ المُمكِنَ في حَدِّ نفسِه إمكانُه بالذّات.

ولا يَذهَبُ عليك أنّ ما ذُكِرَ يكفي في تمام التَّقريب، ولا حاجةَ إلى بَيانِ أنه يَلزَمُ حينَئذٍ ـ أي: على تَقديرِ أنْ لا يكونَ المُمكِنُ مُمكِناً ـ أنْ يكونَ واجباً أو مُمتَنِعاً، وإلى بيانِ تلكَ المُلازَمةِ بأنّ انحِصارَ المَفهوم في الواجبِ والمُمتَنِع والمُمكِنِ عَقْليّ.

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) في (ع): «انفكاكه عنه»، ويُمكِنُ توجيهُه بأنه أراد: لا يجوز انفكاك المُمكِن عن الإمكان، والمُثبَتُ من (ج)، والمُرادُ به: لا يجوز انفكاكُ الماهية عن الإمكان، وسيأتي مزيدُ بيانٍ له في كلام المُصنِّف رحمه الله تعالى بعد صفحتين.

ففي قَوْلِ صاحِبِ «التَّجْريد»[١]: «والإمكانُ لازِمٌ، وإلّا[٢] تجبُ الماهيّةُ أو تَـمتَنِع»[٣] استِدراكٌ، لأنّ تَفْصيلَه يُؤدِّي[٤] إلى ما قَدَّمْناهُ، وكانَ[٥] حقُّه أنْ يقولَ: وإلّا لا يكونُ المُمكِنُ مُمكِناً.

والنّاظِرونَ فيه مِنَ المُتَصدِّينَ لِشرحِهِ أو تَحْشيتِهِ ذَهَبوا إلى أنّ المَعْنى: «وإنْ[٦] جازَ انفِكاكُه عنها، فعِندَ الانفِكاكِ تجبُ الماهيّةُ أو تمتنعُ، فيَلزَمُ الانقِلاب»[٧]. فزادوا في الطُّنبُورِ[٨] نَغْمةً أُخرى، ووَسَّعُوا دائرةَ الاستِدراكِ، بل حَرَّفُوا الدَّليلَ عن سَنَنِ السَّداد؛ إذْ[٩] حينَئذٍ يَتَّجِهُ أنْ يُقالَ: إنّ اللازمَ على تَقْديرِ عَدَمِ لُزوم الإمكانِ لماهيّةِ المُمكِنِ جوازُ خُلُوِّ الماهيّةِ عنه في الجُمْلةِ، لا جوازُ خُلُوِّها عنه على جميع الأنحاء.

وتَفْصيلُ ذلكَ: أنّ خُلُوَّ الماهيّةِ عنِ الإمكانِ على أنحاءٍ ثلاثةٍ: أحدُها: الخلُوُّ المُستَمِرُّ، والثاني: الخلُوُّ بعدَ الحصول، والثالثُ: الخلُوُّ قبلَ الحصول. واللازِمُ على تَقْديرِ عَدَمِ لزومِ الإمكانِ للماهيّةِ جوازُ خُلُوِّها عنه على أحدِ هذه الأنحاء، لا جوازُ خُلُوِّها عنه على جميع الأنحاء.

---

(١) النَّصِير الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٢) في (ج) و(ع): «ولا»، والتصويبُ من «التجريد».

(٣) «تجريد العقائد» للطوسيّ (١/ ٢٨١) بشرح الأصفهاني المُسمّى.

(٤) في (ع): «يؤول»، والمعنى واحد.

(٥) في (ج): «ولو كان».

(٦) في (ج): «أن المعنى: وإلا ذهبوا»!

(٧) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني (١/ ٢٨١)، و«الشرح الجديد له» للقوشي (ص: ٤٥).

(٨) فارسيّ مُعرَّب، وهو من آلاتِ اللَّهْوِ والطَّرَب، كما في «المصباح المنير» للفيُّوميّ (طبر).

(٩) في (ج): «إنه»، وهو خطأ.

ونَظيرُ هذا ما قالوا: إنّ اللازمَ لكَونِ الشيءِ مُمكِنَ العَدَم جوازُ العَدَم في الجُمْلة، لا جوازُ العَدَم بعدَ الوجودِ أو قبلَ الوجود، فإنّ الأوّلَ أعمُّ منهما لتَحقُّقِهِ بدونِهما على تَقْديرِ العَدَم المُستَمِرّ.

والمَحْذورُ المَذْكورُ ـ أعني: الانقِلابَ مِنَ الإمكانِ إلى حدِّ الوجوبِ أو الامتِناع، أو مِن أحدِهما إليه ـ إنما يَلزَمُ على تَقْديرِ جوازِ الخُلُوّ على أحدِ النَّحْوَينِ الآخَرَيْن، وأمّا على تَقْديرِ جوازِ الخُلُوِّ عنِ النَّحْوِ الأوَّلِ فلا يَلزَمُ الانقِلابُ، بل يَلزَمُ خِلافُ المَفروض، وهو أنْ لا يكونَ مُمكِناً.

فالصَّوابُ في وَجْهِ الاحتِجاج ما ذَكَرْناه.

وبما فَصَّلْنا تَبيَّنَ ما في كلام صاحِبِ «المواقِفِ» والشارح الفاضِلِ[1] حيثُ قالَ: «(إنّ الإمكانَ لازِمٌ للماهيّةِ) المُمكِنةِ، لا يجوزُ انفِكاكُها عنه أصلاً، (وإلّا جازَ خُلُوُّ الماهيّةِ عنه، فيَنقَلِبُ المُمكِنُ مُمتَنِعاً أو واجِباً) إنْ كانَ خُلُوُّها عنه بزَوالِهِ عنها، (أو بالعَكْس) أي: فيَنقَلِبُ[2] المُمتَنِعُ أو الواجبُ مُمكِناً إنْ كانَ خُلُوُّها عنه بحُدوثِهِ [لها][3] بعدَما لم يَكُنْ»[4]، مِنَ الخلل[5]؛ حيثُ زَعَما أنّ

---

(١) صاحب «المواقف»: هو الإمام عَضُدُ الدِّين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة». وشارحُه: هو السَّيِّد الشريف الجرجانيّ (٧٤٠ ـ ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٢) في (ع): «فساد»، وهو خطأ.

(٣) زيادة من «شرح المواقف»، ولم ترد في النُّسختين (ج) و(ع).

(٤) «المواقف» للإيجيّ مع «شرحه» للجرجاني (١/ ٣٥٩)، أو (٣/ ١٧٠) بحاشيتَي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

(٥) قوله: «من الخلل» بيانٌ لـ «ما» في قوله: «تبيَّن ما في كلام صاحب «المواقف» والشارح...».

جـوازَ خُلُوِّ الماهيّـة(١) عنِ الإمكانِ لا يكـونُ إلا بأحدِ الوجهَيْـنِ المَذْكورَيْن، وليسَ كذلـكَ؛ لِـمَا بيّنّا أنّ لـه وَجْهاً آخرَ، فتَدبَّـرْ.

[مطلب]

بقيَ هاهنا شيءٌ آخرُ، وهو أنهم لم يُصيبوا(٢) في قولِهم: «وإلّا جازَ انفِكاكُه عنها»(٣)، لأنّ المَفرُوضَ عَدَمُ لزوم الإمكانِ للماهيّة، ومُوجَبُه(٤) ما ذكَرْنا(٥)، لا عَدَمُ لزوم الماهيّةِ للإمكانِ، حتّى يكونَ مُوجَبُه ما ذكَرُوه(٦).

ثمَّ إنّ المَحْذورَ على تَقْديرِ أنْ يكونَ جوازُ الانفِكاكِ مِن طَرَفِ الإمكانِ هو أن يكونَ غيرُ المُمكِنِ مُمكِناً(٧) يَتَحقَّقُ الإمكانُ(٨) فيه تحقيقاً لمادّةَ الافتِراقِ له، لا

---

(١) في (ع): «أن.جواز الممكنات»، وهو خطأ.

(٢) يعني: المُتَصَدِّين لكتاب «التجريد» بالشرح أو التحشية، وقد سبق للمُصنِّف أن نقل قولهم قبل صفحتين.

(٣) في (ج) و(ع): «انفكاكها عنه»، ولا يستقيم، وأصلحتُه مما تقدَّم نَقْلُه عند المُصنِّف عن المُتصدِّين لشرح «التجريد» أو تحشيته، ومِمّا سيأتي بعد سطرين من قول المُصنِّف: «ثم إنّ المحذور على تقدير أن يكون جواز الانفكاك من طرف الإمكان...»، أي: على تقدير انفكاك الإمكان عن الماهية، أي: انفكاكه عنها، فصـرَّح به مُنتَقِداً له، وهو ما يُطابِقُ ما أثبتُّه.

(٤) في (ج) و(ع): «ونوجيه»، وهو تصحيف، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) وهو أن يُقال: وإلاّ جاز انفكاكُها عنه، أي: انفكاك الماهية عن الإمكان. وبه عبَّـرَ المُصنِّف في أول الرسالة، وهو موافقٌ لِـمَا في «المواقف» و«شرحه»، وقد تقدَّم نقلُه قريباً.

(٦) وهو قولهم: وإلاّ جاز انفكاكُه عنها، أي: انفكاك الإمكان عن الماهية.

(٧) في (ج): «وهو أن يكون جواز ممكناً»، ولا يستقيم، والعبارة ساقطة من (ع)، والمُثبَتُ من نسخة خطية لهذه الرسالة محفوظة في مكتبة أسعد أفندي برقم (٣٧٨٧)، وقد استأنستُ بها في المواضع المُشكِلة.

(٨) قوله: «وهو أن يكون غير الممكن يتحقَّق الإمكان» سقط من (ع).

أنْ[1] يكونَ المُمكنُ غيرَ مُمكِن، وإنّما لُزومُه على تَقْديرِ أنْ يكونَ جوازُ الانفِكاكِ مِن طَـرَفِ الماهيّة.

وصاحِبُ «المواقِفِ» بعدَ تَقْريرِه[2] الاحتِجاجَ المَذْكورَ آنِفاً قالَ: «وأنه يَنْفي الأمانَ عنِ الضَّـرُوريّات»[3]، يَعْني: أنّ جوازَ[4] الانقِلابِ على الوَجهَيْنِ المَذْكورَيْنِ يَستَلزِمُ انتِفاءَ الأمانِ عنِ الضَّـرُوريّات.

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِه»: «أي: جوازَ خُلُوِّها عنه على أحدِ الوَجهَيْنِ يَنْفي الأمانَ عنِ الضَّـرُوريّات»[5].

ولا يَذهَبُ[6] عليكَ أنه حينَئذٍ ـ أي: على تَقْديرِ أنْ يكونَ سَوْقُ الكلام على ما ذكَرَه ـ يكونُ اللازِمُ المَذْكورُ مَحذوراً آخرَ غيرَ الانقِلاب، يَتَرتَّبُ على جوازِ خُلُوِّ الماهيّةِ عنِ الإمكانِ اللازم على تَقْديرِ عَدَم لُزومِهِ لها، لا بتَوَسُّطِ لُزوم الانقِلاب، فحَقُّه حينَئذٍ أنْ يُعَدَّ وَجْهاً آخَرَ في بيانِ بُطلانِ[7] ما يَلزَمُ على تَقْديرِ عَدَم لُزوم الإمكانِ مِن جوازِ خُلُوِّها عنه، ولـمّا لم يَعُدَّه المُصنِّفُ[8] وَجْهاً آخَرَ ظهرَ أنّ مُرادَه ما ذكَرْناه، لا[9] ما ذكَرَه ذلكَ الفاضِل.

---

(١) في (ج): «إلا أن»، وفي (ع): «لأن»، والسِّياقُ يقتضي تصويبَه بـ «لا أن».

(٢) في (ع): «تجويزه»، وهو خطأ.

(٣) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٣٥٩) بشرح الجرجاني، أو (٣/ ١٧٠ ـ ١٧١) بحاشيتَيه.

(٤) في (ع): «بين أن وجوب» بدلًا من «يعني أن جواز».

(٥) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٩)، أو (٣/ ١٧٠ ـ ١٧١) بحاشيتَيه.

(٦) في (ع): «ولا يخفى»، والمعنى واحد.

(٧) سقط من (ج): «بطلان».

(٨) أي: العَضُدُ الإيجيُّ صاحبُ «المواقف».

(٩) سقط من (ع): «ما ذكرناه لا».

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذْكورُ: «فيرتفعُ الوثوقُ عن حُكْمِ العَقْلِ بوجوبِ الواجباتِ واستِحالةِ المُستَحيلاتِ وجوازِ الجائزاتِ؛ لجوازِ انقِلابِ بعضِها إلى بعضٍ حينَئذٍ، وذلكَ سَفسَطةٌ ظاهِرةُ البُطلان، لأنّ الوجوبَ والامتِناعَ والإمكانَ المُستَنِدةَ إلى ذواتِ الأشياءِ في أنفسِها لا يُتصوَّرُ انفِكاكُها عنها، وإلا لم تكُنْ تلكَ الذّواتُ؛ لانتِفاءِ مُقتَضَياتِها مِن حيثُ هيَ هيَ»(١).

ويَرِدُ عليه: أنّ التَّعْليلَ الذي ذكرَه بقولِه: «لأنّ الوجوبَ والامتِناع» اهـ مِن قَبيلِ المُصادَرةِ على المطلوبِ، لأنّ المُدّعى أنّ الإمكانَ لازِمٌ لماهيَّةِ المُمكِنِ، بحيثُ لا يُتَصوَّرُ انفِكاكُها عنه، فالتَّمسُّكُ في بيانِه بهذه المُقدِّمةِ مُصادَرةٌ على المَطلوب، فحَقُّه أنْ يجعلَ ما ذُكِرَ مِنَ التَّعْليلِ وَجْهاً آخرَ في بيانِ المُدَّعى المَذْكورِ؛ بأنْ يُقالَ: إنّ الإمكانَ الذّاتيَّ الذي كلامُنا فيه مُستَنِدٌ إلى الذاتِ مِن حيثُ هيَ هيَ، فلا يُتَصوَّرُ انفِكاكُها عنه، وإلّا لم تكُنْ تلكَ الذاتُ؛ لانتِفاءِ مُقتَضاها(٢) مِن حيثُ هيَ هيَ(٣).

[مطلب]

بقيَ هاهنا شيءٌ، وهو أنّ البيانَ بهذا الوَجْهِ مخصوصٌ بالإمكانِ الذي هو مِن عوارِضِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هيَ، لا يَتمشّى في الإمكانِ الذي هو إحدى الجهاتِ، فإنّه مِنَ المَعْقولاتِ الثانيةِ التي عُروضُها لموصوفِها بشرطِ وجودِه في الذِّهْنِ، بخِلافِ البيانِ بالوَجْهِ الذي ذكَرْناه، فإنّه يَتمشّى في كُلٍّ منهما.

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٩-٣٦٠)، أو (٣/ ١٧١) بحاشيتَيه.

(٢) رُسِمَت في (ج): «مقتضائها»، والعبارة ساقطة من (ع).

(٣) من قوله: «فلا يتصور انفكاكها عنه» إلى هنا، سقط من (ع).

أمّا تمشّيهِ في الأوّلِ[1] فظاهر.

وأمّا الثاني[2] فلأنه لا مانِعَ في ذلكَ الوَجْهِ عن حَمْلِ اللازِم على المُفارِقِ الشامِلِ للمَعْقولِ الثاني، بخِلافِ الذي ذكَرَه الفاضِلُ المَذْكورُ على ما وَقَفتَ عليه.

وبما قَرَّرْناهُ اتَّضَحَ إمكانُ اندِفاع ما قيلَ[3]: «إنّ ما ذُكِرَ هاهنا مِن أنّ الإمكانَ لازِمُ الماهيّةِ مُخالِفٌ لِـمَا سَبَقَ[4] مِن أنّ الإمكانَ نِسْبةٌ مَعْقولةٌ بينَ مُتَصوَّرٍ ووجودِهِ الخارجيّ، فإنّه يَدُلُّ على أنه مِنَ المَعْقُولاتِ الثانيةِ التي هيَ مِن عوارِضِ الوجودِ الذِّهْنيّ، ولا شكَّ أنّ كونَه مِن لوازِم الماهيّةِ يُنافيهِ بوَجهَيْن:

الأوّلُ: ما أشَرْنا إليه أوّلاً ببَيانِ أنّ المُرادَ مِنَ الإمكانِ هاهنا: ما هو مِن عوارِضِ الماهيّة، لأنه عبارةٌ عن كَوْنِ الماهيّة بحيثُ لا تَقتَضي شيئاً مِنَ الطَّرَفَيْن، والمُرادُ منه[5] في بَحْثِ الجهات: ما هو كَيْفيّةُ النِّسْبةِ بينَ الماهيّةِ والمَوجود، لأنه عبارةٌ عن سَلْبِ الضَّـرُورتَيْنِ عنِ النِّسْبةِ المَذْكورة. وكَوْنُ الإمكانِ بالمَعْنى الأوّلِ مِن لوازِم الماهيّةِ لا يُنافي كَوْنَ الإمكانِ بالمَعْنى الثاني مِنَ المَعْقُولاتِ الثانية.

---

(١) وهو الإمكان الذي هو من عوارض الماهية من حيث هي هي.

(٢) وهو الإمكان الذي هو إحدى الجهات.

(٣) على حاشية (ج): «ابن الخطيب».

قلت: ابن الخطيب: هو محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١)، وله «حاشية» على «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، كما في «كشف الظنون» (١/ ٣٤٧)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٤) أي: في «تسديد القواعد» للأصفهاني (١/ ٢٦٤-٢٦٥)، حيثُ ذكر عند قول الطوسيِّ في «التجريد» في كلامه عن الوجوب والإمكان والاستحالة: «والثلاثة اعتبارية»، قال: «لأنها نِسَبٌ معقولةٌ بين مُتصوَّرٍ ووجودِهِ الخارجيّ».

(٥) زاد في (ع): «ما»، ولا يستقيم.

والثاني: ما أشَرْنا إليه ثانياً ببَيانِ أنّ المُرادَ مِنَ اللازِمِ هاهنا ما يُقابِلُ المُفارِقَ[١] الشامِلَ للمَعْقولِ الثاني، وهذا ظاهِرٌ».

[مطلب]

ثمّ إنّ صاحِبَ «المواقِفِ» بعدَ ذِكرِه دليلاً آخَرَ لبيانِ لُزوم الإمكان، قالَ: «والحقُّ أنّ الدَّعْوى أظهَرُ مِنَ الدَّليلَيْن»[٢].

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِه»: «لأنها قَضيَّةٌ بَديهيّةٌ[٣] يَحكُمُ فيها صَريحُ العَقْلِ بعدَ تجريدِ طرفَيْها على ما يَنبَغي»[٤]، ولتَمْشيةِ[٥] تَعْليلِهِ هذا قالَ في بَيانِ الدَّعْوى[٦]: «وهيَ أنّ الإمكانَ الذي يَقتَضيهِ ذاتُ المُمكِنِ مِن حيثُ هيَ هيَ لازِمٌ لها يَستَحيلُ انفِكاكُه عنها»[٧].

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه تَعَسُّفٌ ظاهِرٌ، فإنّ المُدَّعى أنّ إمكانَ المُمكِنِ الخارجَ عنِ القِسْمةِ لازِمٌ للماهيّة، بمَعْنى أنه لا يجوزُ انفِكاكُها عنه، وأمّا أنه مِن عوارِضِ الماهيّةِ مِن حيثُ هيَ هيَ دونَ عوارِضِ الوجودِ[٨] الذِّهْنيِّ فخارجٌ عنِ المَقصودِ هاهنا.

---

(١) في (ج): «الفارق»، وهو خطأ.

(٢) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٣٦٠) بشرح الجرجاني، أو (٣/ ١٧٣) بحاشيتَيه.

(٣) في (ع): «برهانية»، والمُثبَتُ من (ج)، وهو الموافق لِـمَا في «شرح المواقف».

(٤) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٠)، أو (٣/ ١٧٣) بحاشيتَيه.

(٥) في (ج) و(ع): «وتمشية»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٦) الواردة في قول الإيجيّ المنقول آنفاً: «والحقُّ أنّ الدعوى أظهَرُ من الدليلَيْن».

(٧) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٠)، أو (٣/ ١٧٣) بحاشيتَيه.

(٨) في (ج): «الموجود».

ثمَّ قالَ صاحِبُ «المواقِف»: «(وربّما يُشكِّكُ عليه) أي: على لُزومِ الإمكانِ للماهيّةِ (بأنّ حُدوثَ العالَـمِ[1] غيرُ مُمكِنٍ في الأزلِ، ثمَّ يَصيرُ مُمكِناً فيما لا يَزالُ)»[2]، ومُرادُه مِنَ الحدوث: مَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ، ولا خَفاءَ في عَدَمِ إمكانِ حُدوثِ العالَـمِ بهذا المَعْنى في الأزلِ، وإمكانِهِ فيما لا يَزال.

وإذا[3] رأى الفاضِلُ[4] قوّةَ هذا الإشكالِ المَذْكورِ التزَمَ بما التزَمَه مِن مَنْعِ استِلزامِ أزليّةِ الإمكانِ إمكانَ[5] الأزليّة، على ما ستَقِفُ على تَفْصيله.

والشـارحُ الفاضِـلُ أوَّلَ الحـدوثَ بالوجودِ، فلمّـا احتاجَتِ القَضِيّـةُ المَذْكورةُ إلـى البَيـانِ أحـالَ بيانَهـا علـى أدلّـةِ وجـوبِ حُـدوثِ العالَـمِ[6]. ولا يخفـى علـى مَـنْ أنصَـفَ أنه قـد تَعَسَّـفَ في التأويـل، ويأتي مـا يَتَعلَّـقُ بهذا مِـنَ التَّفْصيـل، ولم يُصِـبْ فـي التَّعْليـل؛ لأنـه إنْ أُريـدَ بالوجـوبِ في قولِـه: «مِـنَ الأدلّةِ على وجوبِ

(١) فسَّره الجرجاني في «شرحه»: «أي: وجوده»، وسيَتَعقَّبُه فيه المُصنِّف رحمه الله تعالى قريباً، وسيعودُ إلى الكلام عليه في أواخر الرسالة أيضاً.

(٢) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٣٦٠) بشرح الجرجاني، أو (٣/ ١٧٣ ـ ١٧٤) بحاشيتَيه.

(٣) كذا في النُّسختين (ج) و(ع)، ولعل الصواب: «وإذْ».

(٤) يعني: الإيجيَّ صاحبَ «المواقف».

(٥) سقط من (ع): «إمكان».

(٦) وعبارتُه بتمامها مع أصل عبارة الإيجيّ في «المواقف»: «(وربّما يُشكِّكُ عليه) أي: على لزوم الإمكان للماهيّة (بأنّ حدوثَ العالم) أي: وجودَه (غيرُ ممكن في الأزل) لِـمَا ثبت من الدلالة على وجوب حُدوثه، بل نقول: وجودُ الحادث في هذا الآنِ غيرُ ممكن في الأزل؛ لاستِحالةِ أن يكون الحادثُ أزليّاً، (ثم يصير) وجودُ العالم بل وجودُ ذلك الحادث (ممكناً فيما لا يزال) فقد ثبت الإمكانُ لشيء بعدَما لم يكنْ له، فلا يكونُ لازماً».

حُدوثِـهِ[١]»: الوجـوبُ بالـذات، فلا دلالةَ فـي الأدلّةِ المَذْكـورةِ عليـهِ، وإنْ أُريدَ به: الوجـوبُ الشـامِلُ لِمَا بالغَيْر[٢]، فلا يَـتِمُّ التَّقْريبُ بالتَّعْليلِ المَذْكـور، لأنّ الوجوبَ بالغَيْـرِ لا يُنافـي الإمـكانَ، بـل يُحقِّقُه، فثبـوتُ الوجوبِ الشـامِلِ لـه لا يُنافيه.

ثـمَّ إنّ مـا ذُكِـرَ مِـنَ التَّشْـكيكِ على الوَجْـهِ الـذي قرَّرْنـاهُ يكـونُ تَشْـكيكاً فـي البَديهـيِّ ببَديهـيٍّ آخَـرَ أظهَرَ منه، وعلـى الوَجْـهِ الذي اختـارَ ذلِكَ[٣] الفاضِـلُ يكونُ تَشْـكيكاً فـي البَديهـيِّ بالنَّظَـرِ الغامِـضِ، وهـو قَلْـبُ الأَصْـل، فـإنّ الأصـلَ إذا وقعَ التَّعـارُضُ بيـنَ الحُكمَيْـنِ أنْ يكـونَ الظاهـرُ منهمـا مُشـكِّكاً في الخفـيّ[٤].

وعلى وَفْقِ هذا الأصلِ ورَدَ في استِدلالِ الحُكماءِ على قِدَمِ العَالَـمِ على الوَجْهِ المَذْكورِ في «تَهافُتِ الفلاسِفةِ» للإمام الغزاليِّ رحمَه اللهُ تعالى وغيرِه، وهو «أنّ العالَـمَ مُمكِنُ الوجودِ في الأزلِ، وإلّا لَزِمَ الانقِلابُ مِنَ الامتِناع الذّاتيِّ إلى الإمكانِ، وهو باطِلٌ بالضَّـرُورةِ، وكذا صِحّةُ تأثيرِ البارِي [في العالَـم أزليّ، وإلّا لَزِمَ الانقلابُ المذكور، وهو - أي: ما ذكَرْنا من أزليّة صِحّةِ العالم وأزليّة صِحّةِ تأثير الباري][٥] فيه يُبطِلُ دلائلَ القائلِ بوجوبِ الحدوثِ»[٦]. انتهى كلامُه.

---

(١) على حاشية (ج) تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يعني: في قوله: «لِـمَا ثبت من الأدلة على وجوب حدوثه». منه».

قلت: وقد نقلتُ عبارة الشريف الجرجاني بتمامها في التعليق السابق.

(٢) في (ع): «وإن أريد به الوجوب أشكل بما بالغير».

(٣) في (ج): «وعلى الذي اختاره وذلك»، ولا يستقيم.

(٤) في (ع): «الظاهر منهما تشكيكاً في الحق»، وهو تصحيف.

(٥) ما بين حاصرتَيْن لم يرد في النُّسختين (ج) و(ع)، واستدركتُه من «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ، والمُصنِّفُ ينقلُ عنه.

(٦) انظر: «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (ص: ٣٥)، على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي. =

والجوابُ عن هذا وعنِ التَّشْكيكِ المارِّ ذِكرُه[١]: أنّ أزليّةَ الإمكانِ غيرُ إمكانِ الأزليّة[٢].

وتَقْريرُه: أنّ مُقتَضى لُزومِ الإمكانِ لماهيّةِ المُمكِنِ ومُوجَبَ استِحالةِ الانقِلابِ: أزليّةُ إمكانِ حُدوثِ العالَـمِ وأزليّةُ صِحّتِه، وأزليّتُهما غيرُ[٣] إمكانِ أزليّتِهما، وذلكَ ظاهِرٌ لا شُبْهةَ فيه، وما ذُكِرَ مِن وَجْهَي التَّشْكيكِ والاستِدلالِ مَبْناهُ على عَدَمِ الفَرْقِ بينَهما، وهذا أيضاً ظاهِرٌ، وبهذا القَدْرِ يَـتِمُّ الجوابُ عنهما، ولذلكَ اقتَصرَ عليه

= ومن المعلوم أنّ خواجَهْ زادَهْ ينقلُ كلامَ الغزاليّ بتصرُّف، لأنه بنى كتابَه على المُحاكَمةِ بين الغزالي والفلاسفة، وأما المُصنِّفُ رحمه الله تعالى فنقلَ الكلام هنا عن خواجَهْ زادَهْ وعزاه إلى الغزالي، وفيه مُسامحة.

ولفظُ الغزاليّ في «تهافت الفلاسفة» (ص: ١١٨): «تمسَّكوا ـ يعني: الفلاسفة ـ بأنْ قالوا: وجودُ العالم مُمكِنٌ قبل وجوده، إذ يَستَحيلُ أن يكونَ مُمتَنِعاً ثم يصيرَ مُمكِناً، وهذا الإمكانُ لا أوّلَ له، أي: لم يَزَلْ ثابتاً ولم يَزَلِ العالم مُمكِناً وجودُه، إذْ لا حالَ من الأحوال يُمكِنُ أن يُوصَفَ العالم فيه بأنه مُمتَنِعُ الوجود.

وإذا كان الإمكانُ لم يَـزَلْ فالمُمكِـنُ على وَفْقِ الإمكان أيضاً لم يَـزَل، فإنّ معنى قولنا: «إنه مُمكِنٌ وجودُه» أنه ليس مُحالاً وجودُه. فإذا كان مُمكِناً وجودُه أبداً لم يكن مُحالاً وجودُه أبداً، وإلّا فإن كان مُحالاً وجودُه أبداً بَطَلَ قولُنا: إنه مُمكِنٌ وجودُه أبداً، وإن بَطَلَ قولُنا: إنه مُمكِنٌ وجودُه أبداً؛ بَطَلَ قولُنا: إن الإمكان لم يَزَل، وإن بَطَلَ قولُنا: إنّ الإمكان لم يَزَلْ؛ صَحَّ قولُنا: إنّ الإمكان له أول، وإذا صحّ أنّ له أوّلاً كان قبل ذلك غيرَ مُمكِن، فيؤدّي إلى إثبات حالٍ لم يكن العالم مُمكِناً، ولا كان الله عليه قادراً».

(١) في (ع): «التشكيك المذكور».

(٢) وهو جوابُ الإيجيّ في «المواقف» (١/ ٣٦١) بشرح الجرجاني، أو (٣/ ١٧٤) بحاشيتَيه.

(٣) سقط من (ع): «غير».

صاحِبُ «المواقِف»، ولا حاجةَ إلى التَّعرُّضِ(١) لِعَدَم استِلزامِ أزليَّةِ الإمكانِ إمكانَ(٢) الأزليّة، إلّا إذا عادَ المُشكِّكُ والمُستَدِلُّ، وبيَّنا تلكَ المُلازَمةَ، لأنها غيرُ بيِّنةٍ ولا مُبيَّنةٍ في مَوضِع، وأنّـى ذلك؟!

والفاضِلُ الشَّريفُ، لِعَدَم تَفَطُّنِهِ لِـمَا ذكَرْنا مِن تمام الجوابِ بالقَدْرِ المَذْكورِ في «المواقِفِ»، زعَمَ أنّ فيه قُصوراً، فرامَ الإتمامَ بزيادَةِ مُقدِّمةٍ في شرح هذا المَقام، وهيَ قولُه: «وغيرُ مُستَلزِمةٍ له»(٣)، ثمَّ التِزامَ بيانِهِ مِن غيرِ لُزوم، فقالَ: «وذلكَ لأنـّا إذا قُلْنا: إمكانُه أزليٌّ ـ أي: ثابِتٌ أزلاً ـ؛ كانَ الأزلُ ظَرْفاً للإمكان، فيَلزَمُ أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ مُتَّصِفاً بالإمكانِ اتِّصافاً مُستَمِرّاً غيرَ مَسْبوقٍ بعَدَم الاتِّصافِ، وهذا هو الذي يَقتَضيهِ لُزومُ الإمكانِ لماهيّةِ المُمكِن، وهو ثابتٌ للعالَـمِ والحوادِثِ اليوميّةِ ولفاعِليّةِ الباري تعالى لها أيضاً.

وإذا قُلْنا: أزليّتُه مُمكِنةٌ؛ كانَ الأزلُ ظَرْفاً لوجودِه، على مَعْنى: أنّ وجودَه المُستَمِرَّ الذي لا يكونُ مَسْبوقاً بالعَدَم مُمكِنٌ، ومِنَ المَعْلوم أنّ الأوّلَ لا يَستَلزِمُ الثاني؛ لجوازِ أنْ يكونَ وجودُ الشيءِ في الجُمْلةِ مُمكِناً إمكاناً مُستَمِرّاً، ولا يكونَ وجودُه على وَجْهِ الاستِمرارِ مُمكِناً أصلاً، بل مُمتَنِعاً، ولا يَلزَمُ مِن هذا أن يكونَ ذلكَ الشيءُ مِن قَبيلِ المُمتَنِعاتِ دونَ المُمكِنات، لأنّ المُمتَنِعَ هو الذي لا يَقبَلُ الوجودَ بوَجْهٍ مِنَ الوجوه»(٤).

---

(١) في (ع): «التوقف»، وهو خطأ.

(٢) سقط من (ع): «إمكان».

(٣) حيثُ قال الإيجيّ في «المواقف»: «والجوابُ: أنّ أزليّةَ الإمكان غيرُ إمكان الأزلية»، فزاد الجرجاني في «شرحه» (١/ ٣٦١) أو (٣/ ١٧٤) بحاشيتَيْه، فقال: «وغيرُ مستلزمة له».

(٤) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦١)، أو (٣/ ١٧٤) بحاشيتَيْه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ الثابتَ عدمُ مَعْلوميّةِ استِلزام الأوّلِ للثاني، لا مَعْلوميّةُ ذلكَ الاستِلزام، وما ذكَرَه في بيانِه بقولِه: «لجوازِ أنْ يكونَ» اهـ إنّما يَصلُحُ بَياناً للأوّلِ دونَ الثاني، فقولُه: «ومِنَ المَعْلوم أنّ الأوّلَ لا يَستَلزِمُ الثاني» ادِّعاءٌ مُجرَّد، وإنّما وقعَ فيه لِتجاوزِه عن حَدِّه، فإنّه في مَقام الجوابِ، ووظيفةُ المُجيبِ المَنْع، فكانَ يَكْفيه أنْ يقولَ: «واستِلزامُ الأوّلِ الثانيَ غيرُ مُسلَّمٍ لجوازِ أن يكونَ»، اهـ.

ثـمّ قـالَ الفاضِلُ المَذْكـورُ: «ولنا فيه بَحْثٌ[1]، وهـو أنّ إمكانَه إذا كانَ مُسـتَمِرّاً أزلاً لـم يكُـنْ هـوَ فـي ذاتِـهِ مانِعـاً مِـن قَبـولِ الوجـودِ في شـيءٍ مِـن أجـزاءِ الأزل، فيكـونُ عَـدَمُ مَنعِـهِ [منه] أمـراً مُسـتَمِرّاً في جميع تلـكَ الأجزاء، فـإذا نظرَ إلـى ذاتِهِ مِـن حيـثُ هو لم يَمنَـعْ مِن اتِّصافِـهِ بالوجودِ في شـيءٍ منها، بـل جـازَ اتِّصافُه به في كُلٍّ منهـا، لا بَـدَلاً فقـط، بل ومعـاً أيضـاً، وجـوازُ اتِّصافِهِ فـي كُلٍّ منهـا[2] [معاً] هو إمـكانُ اتِّصافِـهِ بالوجودِ المُسـتَمِرِّ فـي جميع أجـزاءِ الأزلِ بالنَّظَـرِ إلى ذاتِـه، فأزليّةُ الإمكانِ مُسـتَلزِمةٌ لإمـكانِ الأزليّة.

نعم، ربّما امتَنعَتِ الأزليّةُ بسَبَبِ الغير، وذلك لا يُنافي الإمكانَ الذاتيّ، مَثَلاً الحادِثُ يُمكِنُ أزليّتُه بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ مِن حيثُ هو، ويَمتَنِعُ إذا أُخِذَ الحادِثُ مُقيَّداً بحُدوثِه، فذاتُ الحادِثِ مِن حيثُ هوَ إمكانُه أزليٌّ، وأزليّتُه مُمكِنةٌ أيضاً، وإذا أُخِذَ معَ قَيْدِ الحدوثِ لم يكُنْ لهذا المَجْموع إمكانُ وجودٍ أصلاً، لأنّ الحدوثَ أمرٌ اعتِباريٌّ يَستَحِيلُ وجودُه، فالمَجْموعُ مِن حيثُ هو مُمتَنِعٌ لا مُمكِن»[3].

(١) قال الجرجاني قبلها: «هذا هو المسطور في كتب القوم، ولنا فيه بَحث»، يُشيرُ بـ«هذا» إلى الجواب المُتقدِّم نَقْلُه عن الإيجيّ، وهو أن أزلية الإمكان غيرُ إمكان الأزلية.

(٢) من قوله: «لا بدلًا فقط» إلى هنا، سقط من (ج).

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦١ـ٣٦٢)، أو (٣/ ١٧٤ـ١٧٦) بحاشيتَيه.

وأجابَ عنه بعضُ المُتأخِّرين(١) بأنّ «إمكانَ الشيءِ ليسَ مَعْناهُ جوازَ اتِّصافِهِ بجميعِ أنحاءِ الوجودِ، بل مَعْناهُ جوازُ اتِّصافِهِ بوجودٍ ما في الجُمْلةِ، فيكفي في إمكانِ الشيءِ جوازُ اتِّصافِهِ بالوجودِ الواقِعِ في زمانٍ مُتَناهٍ، فاللازِمُ مِن كَوْنِ إمكانِ الشيءِ مُستَمِرّاً أزلاً هو أنْ لا يكونَ ذلكَ الشيءُ مانِعاً في شيءٍ مِن أجزاءِ الأزلِ عن قَبولِ الوجودِ الواقِعِ في زمانٍ مُتَناهٍ، فيكونُ عَدَمُ المَنْعِ عن قَبولِ الوجودِ الواقعِ في زمانٍ مُتَناهٍ مُستَمِرّاً في جميعِ تلكَ الأجزاءِ.

ولا نُسلِّمُ أنه يَلزَمُ مِن ذلكَ أنْ لا يكونَ مانِعاً عن قَبولِ الوجودِ المُستَمِرِّ الواقِعِ في جميعِ أجزاءِ الأزلِ، فإنّ هذا اللُّزُومَ ليسَ بضَـرُوريٍّ، ولا قامَ عليه بُرْهانٌ، بلِ اللازمُ هوَ(٢) جوازُ اتِّصافِهِ في كُلِّ جُزْءٍ بَدَلاً، ولا يَلزَمُ منهُ جوازُ الاتِّصافِ في جميعِ الأجزاءِ معاً»(٣)، إلى هنا كلامُه.

ولعلّكَ عندَ التأمُّلِ في كلامِ الباحثِ(٤) والوصولِ إلى الحقيقةِ تَقِفُ على أنّ هذا الجوابَ ليسَ بشافٍ، وفي دَفْعِ ما أورَدَه غيرُ كافٍ، وتحقيقُه أنّ المُمكِنَ ما إذا أُخِذَ مِن حيثُ هو يَقبَلُ الوجودَ المأخوذَ كذلكَ، ومَنْ تَقبَلُ ذاتُه المُعرّاةُ عن جميعِ الاعتِباراتِ نفسَ الوجودِ المُجرَّدُ عن القَبولِ وخصوصيّاتٍ في جميعِ الأزمِنةِ(٥) لا بُدَّ وأنْ تكونَ قابِلاً له الأزمِنةِ، لأنّ ما بالذاتِ لا يزولُ بالعَرَضِ، فإنّ النِّسْبةَ إلى خصوصيّاتِ الأزمِنةِ

(١) على حاشية (ج): «خواجَهْ زادَهْ».

(٢) في (ج): «وهو».

(٣) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (ص: ٣٨).

(٤) وهو الشريف الجرجانيّ، فقد اعترض على كلام الإيجيِّ بقوله: «ولنا فيه بحث...»، على ما سلف قبل صفحتين.

(٥) في (ع): «وخصوصيّاته الأزلية»، وهو تصحيف.

مِن عوارِضِ الوجودِ، وما هو قابِلٌ بالذّاتِ لِنَفْسِ الوجودِ لا بُدَّ وأنْ يكونَ قابلاً له معَ تلكَ الخصوصيّاتِ أيضاً، ثمّ إنّ قَبولَه في جميعِ أجزاءِ الزّمانِ لا يُمكِنُ أن يكونَ على[1] سَبيلِ البَدَلِ، وإلّا لكانَ قَبولُه في كُلِّ جُزْءٍ مِن أجزاءِ الزّمانِ مَشْروطاً بعَدَمِ ذلكَ في الجزءِ السّابقِ، فلا يكونُ قَبولُه مِن حيثُ هيَ هيَ، هذا خُلْفٌ.

وبالجُمْلةِ، وَصْفُ الوجودِ حقيقةٌ واحِدةٌ، وكونُه مُستَمِرّاً أو بعدَ العَدَمِ أو قبلَه مِن عوارِضِه، فلا تمتنعُ تلك الحقيقةُ بسَبَبِها[2]، فما يَقبَلُ لذاتِه تلكَ الحقيقةَ لا بُدَّ وأنْ يَقبَلَها حالَ كونِها مِن عوارِضِها، وإنْ جاءَ الاستِحالةُ[3] مِن خصوصِيّةٍ بعضِ تلكَ العَوارِض، فهيَ بالغَيْرِ لا بالذّات، فلا تُنافي الإمكانَ الذاتيّ.

فإذا تَقرَّرَ أنّ ذاتَ المُمكِنِ قابِلةٌ للوجودِ في كُلِّ جُزْءٍ مِن أجزاءِ الزَّمان، لا بَدَلاً فقط، بل ومعاً أيضاً، فقد ثبتَ أنها قابِلةٌ للوجودِ المُستَمِرّ، وهذا هو المَعْنيُّ مِن إمكانِ الأزليّة.

وبهذا التَّحْقيقِ الدَّقيقِ تَبيَّن أنّ[4] مَن قالَ[5]..........................

---

(١) سقط من (ج): «أن يكون»، وسقط من (ع): «على»، والمُثبَتُ مُلفَّق منهما.

(٢) في (ج): «فلا ينوع تلك الحقيقة سببها»، وفي (ع): «فلا هو حينئذ تلك سببها»، ولا معنى لهما! وقدَّرتُه بما أثبتُّ، والله أعلم بحقيقة الأمر.

(٣) في (ع): «استحالته»، والمعنى واحد.

(٤) في (ج): «وبهذا التحقيق الدقيق أنّ»، وفي (ع): «وهذا التحقيق بين أن»، والمُثبَتُ مُلفَّق منهما مع زيادة إصلاح بحسب السِّياق.

(٥) على حاشية (ج): «طوسي في التهافت».

قلت: يعني: العلامة علاء الدين الطوسي (ت ٨٨٧) في كتابه المُصنَّف في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة، قال حاجّي خليفة في «كشف الظنون» (١/ ٥١٣): «ثمّ إنّ السُّلطان محمّد =

في ردِّ كلام الباحِث المَذْكور[١]: «إنّه ما زادَ بالتَّطْويلِ على أنّ عدَمَ المَنْع مِن قَبولِ الوجودِ مُستَمِرّ، وهذا ممّا لا نِزاعَ فيه، لأنّ استِمرارَ عَدَم المَنْع مِن قَبولِ الوجودِ واستِمرارَ إمكانِ الوجودِ في المآلِ واحدٌ، واستِمرارُ الإمكانِ لم يُنازعْ فيه أحَدٌ، إلّا أنّ المُحقِّقينَ ادَّعَوا أنه لا يَقتَضي إلّا أنْ[٢] يكونَ الوجودُ في الجُمْلةِ ـ ولو في وقتٍ مِنَ الأوقاتِ ـ جائزاً جوازاً مُستَمِرّاً، وهذا[٣] لا يَستَلزِمُ أنْ يكونَ الوجودُ المُستَمِرُّ جائزاً [في الجملة]، وليسَ في كلامِهِ ما يُفيدُ هذا أصلاً.

وأبعَدُ مِن هذا ما ضمَّه إليه مِن قولِه: «لا بَدَلاً فقط، بل ومعاً أيضاً»، فإنّه لو سُلِّمَ أنّ أزليّةَ الإمكانِ تَستَلزِمُ جوازَ الاتِّصافِ بالوجودِ في كُلِّ جزءٍ مِن أجزاءِ الأزلِ، فمِن أينَ يَلزَمُ جوازُ المُقارَنةِ؟ ومَعْلومٌ أنّ الاتِّصافَ بالوجودِ في كُلِّ جُزْءٍ مِن أجزاءِ الأزلِ أعمُّ مِنَ الاتِّصافِ [به] في كُلٍّ مِنها معاً، ومُستَلزَمُ العامِّ لا يجبُ أنْ يكونَ مُستَلزَماً للخاصّ.

= خان العثمانيَّ الفاتحَ أمر المَوْلى مصطفى بن يوسف الشهير بخواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣) والمولى علاء الدين الطوسيّ (ت ٨٨٧) أنْ يُصنِّفا كتاباً للمُحاكمة بين «تهافت» الإمام الغزاليّ والحكماء، فكتبَ المَوْلى خواجَهْ زادَهْ في أربعة أشهر، وكتب المَوْلى الطوسيُّ في سِتّةِ أشهُر، ففضَّلوا كتاب المولى خواجَهْ زادَهْ على كتاب الطوسيّ، وأعطى السُّلطان محمَّد خان لكُلٍّ منهما عشرة آلاف درهم، وزاد لخواجَهْ زادَهْ بغلةً نفيسة». وذكر أيضاً أن للمُصنِّف ـ أعني: ابن كمال باشا ـ تعليقةً عليهما.

واسم كتاب الطوسي «الذخيرة»، كما ذكره في «كشف الظنون» (١/ ٥١٣ و٨٢٥) أيضاً، ولذا لـمّا نقل النصَّ المذكورَ هنا العلامةُ حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٣/ ١٧٤) عزاه إلى «الأستاذ المحقق في الذخيرة».

(١) يعني: الشريف الجرجانيّ، كما سلف التنبيه عليه قريباً، لا خواجَهْ زادَه كما قد يُتوهَّم.

(٢) في (ع): «لا يقتضي أن لا»، وهو خطأ.

(٣) في (ع): «ويعد هذا»، وهو خطأ.

وهذا كأنْ يُقالُ: أزليّةُ المُتنافِيَيْنِ تَستَلزِمُ جوازَ اتّصافِ كُلٍّ منهما بالوجودِ في كُلِّ جُزءٍ مِن أجزاءِ الأزل، لا بَدَلاً فقط، بل ومعاً أيضاً، ولا يخفى بُطْلانُه.

فقولُه: «وجواز اتّصافِهِ به في كُلٍّ منها معاً» إلى آخِرِ الذي فرَّعَ عليه ما زعَمَه مِن استِلزامِ أزليّةِ الإمكانِ لإمكانِ الأزليّةِ ممّا لا طائلَ تحتَه»[1]، لم يَحُمْ حولَ المَرام[2]، ولم يَلتَفِتْ على سِرِّ الكلام.

ثمّ إنّ ما ذكرَ بقولِهِ: «وهذا كأنْ يُقالُ» اهـ مُغالَطةٌ نَشَأت مِن اشتِباهِ المَعْنى المُرادِ مِنَ المَعيّةِ في قَوْلِنا: «لا بَدَلاً، بل ومعاً» بالمَعْنى المَشْهورِ المُرادِ مِنَ القَوْلِ المَذْكورِ في التَّمْثِيلِ المَزْبور، على أنّ البُرهانَ القائمَ فيما نحنُ فيه والبَديهةُ الحاكِمةُ فيما ذكَرَه قد فرَّقَ بينَهما، فلا وَجْهَ لأنْ يُقاسَ أحدُهما بالآخَر، فتَدبَّرْ.

[مطلب]

بقيَ هاهنا شيءٌ، وهوَ أنّ الفاضِلَ الشريفَ وإنْ أفادَ هاهنا وأجادَ، إلّا أنه خالَفَ مُوجَبَ تحقيقِهِ هذا في بَحْثٍ آخَرَ مِن أبحاثِ الإمكان، حيثُ قالَ: «ورُدَّ ـ يَعْني: قولَ طائفةٍ: العَدَمُ أَوْلى للمُمكِناتِ السَّيّالةِ، أي: [غيرِ] القارّة، كالحركةِ والزَّمانِ والصَّوْتِ وعوارِضِها، إذْ لولا أنّ العدَمَ أَوْلى بها لجازَ بقاؤُها ـ بأنّ الوجودَ غيرُ البقاءِ وغيرُ مُستَلزِمٍ له، وماهيّةُ تلكَ الأشياءِ لاقتِضائِها التَّقَضّيَ والتَّجدُّدَ ليسَتْ قابِلةً للبقاءِ معَ

(١) «الذخيرة» للعلاء الطوسي (ص: ٥٣ ـ ٥٤).
ونقلـه عنـه العلامـة حسـن جلبـي فـي «حاشـيته» على «شـرح المواقـف» (٣/ ١٧٤ـ١٧٥) عن «الذخيـرة»، دون فقـرة «وهـذا كأنْ يُقـال... ولا يخفـى بطلانـه»، فكأنـه حذفهـا لكونهـا غَلَطـاً، وسـيأتي بيـانُ الغَلَـطِ فيهـا فـي كلام المُصنِّـف قريبـاً.

(٢) قوله: «لم يَحُمْ حول المَرام» هو خبرُ «أنّ» الواردة في قوله قبل ثلاث فقرات: «وبهذا التَّحْقيق الدَّقيقِ تبيَّن أنّ مَنْ قالَ في ردِّ كلام الباحثِ المذكور».

تساوي نِسْبتِها إلى أصلِ الوجودِ والعَدَم»[١]، فإنّه صَريحٌ في أنّ بعضَ المُمكِناتِ غيرُ قابلةٍ للوجودِ المُستَمِرّ، وهذا اعتِرافٌ بعَدَم استِلزامِ أزليّةِ الإمكانِ لإمكانِ الأزليّة.

ومِن هاهنا أخذَ مَنْ نَقَضَ الدَّليلَ المَذْكورَ في استِلزام المَزْبورِ[٢] بمَثَلِ الحركةِ والزَّمان، حيثُ قالَ: «إنّ الأعراضَ السَّيّالةَ كالحركةِ وما يَتبَعُها لا شَكَّ أنها يَمتَنِعُ اجتماعُ أجزائها[٣] في الوجودِ، وإلّا لكانَتْ قارّةً، ولكُلِّ واحدٍ مِن تلكَ الأجزاء إمكانٌ مُستَمِرٌّ أزلاً، وإلّا لَزِمَ الانقِلابُ معَ[٤] امتِناع استِمرارِها أزلاً، وإلّا لم تكُنْ طبيعتُها على التَّقضّي وعَدَم الاستِقرارِ، فثبتَ فيها أزليّةُ الإمكانِ بدونِ إمكانِ الأزليّة، فانتَقَضَ الدَّليل»[٥].

ومِنَ النّاظِرينَ في هذا المَقام[٦] مَنْ تَصَلَّفَ في دَفْعِ النَّقْضِ المَذْكور، غافِلاً عن أنه إلزاميٌّ، على ما نبَّهتُ عليهِ آنِفاً، فقالَ بعدَ تَقْريرِ النَّقْضِ على الوَجْهِ المَزْبور: «إذا عرَفتَ هذا فنُريدُ أنْ نُسمِعَكَ بعضَ ما سَنَحَ [لنا] في هذا المَقام، ونقولُ[٧] وباللهِ التَّوْفيقُ:

المَوْجودُ مِنَ الحركةِ والزَّمانِ وغيرِهما مِنَ الأعراضِ السَّيّالةِ ليسَ له هُويّةٌ

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٥٧)، أو (٣/ ١٦٥) بحاشيتَيْه.

(٢) في (ع): «الاستلزام المذكور»، والمعنى واحد.

(٣) في (ج): «أجزاء لما»، وفي (ع): «أجزاء الماء»، وكلاهما خطأ، والتصويب من «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زاده، والمُصنِّف ينقلُ عنه.

(٤) زاد في (ع): «استمرار»، وهو خطأ.

(٥) نقله العلامة خواجَهْ زادَهْ في «تهافت الفلاسفة» (ص: ٣٧)، وأبهَمَ قائلَه.

(٦) هو العلامة خواجَهْ زادَهْ.

(٧) في (ع): «أقول».

اتِّصاليّةٌ، بل أمرٌ بَسيطٌ غيرُ قابِلٍ للقِسْمةِ مُستَمِرٌّ غيرُ مُستَقِرّ، وبحَسبِ استِمرارِهِ وعَدَم استِقرارِهِ يَحصُلُ في الخيالِ أمرٌ مُمتَدٌّ يَحكُمُ العَقْلُ بأنه لو وُجِدَ ذلكَ الأمرُ المُمتَدُّ في الخارجِ امتَنعَ اجتماعُ أجزائهِ في الوجودِ، وهذا مَعْنى كَوْنِ تلكَ الأعراضِ غيرَ قارّة.

فليسَ للأعراضِ السَّيّالةِ المَوْجودةِ في الخارجِ أجزاءٌ؛ لا خارِجاً ولا فَرْضاً، حتّى يَنتَقِضَ[1] بها الدَّليلُ المَذْكورُ، وأمّا نفسُ تلكَ الأعراضِ فإنّها مُستَمِرّةٌ ويجوزُ[2] استِمرارِها أزلاً نَظَراً[3] إلى ذاتِها.

وإنِ استُشكِلَ هذا المَعْنى في الصَّوْتِ، واستُبعِدَ أنْ يكونَ الصَّوْتُ الواحدُ بسيطاً غيرَ مُنقَسِم، فاعلَمْ أنّ السَّبَبَ للعَقْلِ بكَوْنِ الحركةِ أمراً بسيطاً غيرَ مُنقَسِم هو أنه لو انقسَمَ امتَنعَ اجتماعُ أجزائهِ في الوجودِ، وإلا لكانَ قارّاً، وما يَمتَنِعُ اجتماعُ أجزائهِ في الوجودِ لا يكونُ مَوْجوداً بالضَّـرورةِ، فيَلزَمُ أنْ لا تكونَ الحركةُ مَوْجودةً في الخارجِ، وهو باطِلٌ بالضَّـرُورة[4].

وهذا البُرهانُ جارٍ في جميعِ الأعراضِ السَّيّالةِ، صَوْتاً كانَ أو غيرَه، فيَلزَمُ القولُ بكَونِهِ أمَراً بسيطاً غيرَ مُنقَسِمٍ ومُستَمِرّاً[5]، لأنه لمّا كانَ مَعْلولاً لِتَموُّجِ الهواءِ الذي هو

---

(١) في (ع): «يتقضى»، وهو تصحيف.

(٢) في (ج): «بجواز»، وهو خطأ، وفي (ع): «يجوز» دون واو، وأضفتُ إليه الواو من «تهافت الفلاسفة» لخواجه زادَهْ.

(٣) في (ج) و(ع): «إذ لا نظر»، والتصويبُ من «تهافت الفلاسفة» لخواجه زادَهْ.

(٤) من قوله: «فيلزم أن لا تكون الحركة» إلى هنا، سقط من (ج).
وزاد هنا في «تهافت الفلاسفة» لخواجهْ زادَهْ: «فيجبُ أن تكونَ الحركةُ أمراً بسيطاً حتى يجوز وجودُه في الخارج، وهو المطلوب».

(٥) في (ج) و(ع): «ومستمر»، فيُوهِمُ أنه معطوف على «منقسم»، ولا يستقيم، والتصويب من «التهافت».

حركةٌ مخصوصةٌ حاصِلةٌ مِن قَرْعٍ أو قَلْعٍ مخصوصَيْنِ، وإذا كانتِ الحركةُ مُستَمِرّةً كانَ مَعْلولُها أيضاً مُستَمِراً بحَسَبِ استِمرارِها، فإنّه إذا انقَطعَ تموُّجُه يَنقَطِعُ الصَّوتُ الحاصِلُ فيه، وإذا أدّى تموُّجُه [إلى تموُّج] هواءٍ آخَرَ مجاوِرٍ له حَصَلَ صوتٌ آخَرُ، وهَلُمَّ جَرّاً، إلى(١) انقِطاع التَّموُّجات.

وليسَ الصَّوتُ الحاصِلُ في التَّموُّج الثاني هو الصَّوتَ الأوّلَ الحاصِلَ في التَّموُّج الأوّلِ، وإلّا لَزِمَ انتِقالُ العَرَضِ، وهو مُستَحيل.

وكأنَّ الاستِبعادَ إنّما نَشَأ مِن تَوهُّمِ كَوْنِ الصَّوتِ الواحِدِ عِبارةً عن الأصواتِ القائمةِ(٢) باللاهُويّةِ المُتجاوِرةِ(٣) إلى أنْ تَنقَطِعَ، وليسَ كذلكَ، فإنها أصواتٌ مُتعدِّدةٌ بتَعَدُّدِ محالِّها.

وكذلكَ الصَّوتُ المَفْروضُ للحروفِ المُتعدِّدة، فإنّه في الحقيقةِ أصواتٌ مُتعدِّدةٌ، كُلٌّ منها مُستَمِرٌّ زماناً، حاصِلةٌ(٤) مِن تموُّجاتٍ مُتَعدِّدةٍ تحصلُ مِن آلاتٍ مُتعدِّدةٍ(٥) في الحَلْقِ لتمويجِ(٦) الهواء، يَتَّصِلُ(٧) بعضُ تلكَ الأصواتِ بالبعضِ حِسّاً، فيُظَنُّ(٨) لذلكَ صَوْتاً واحِداً.

---

(١) سقط من (ع): «إلى»، وفي (ج): «إلى أن»، والتصويبُ من «التهافت».

(٢) في (ج): «القائلة»، وسقطت هذه اللفظة من (ع)، والتصويب من «التهافت».

(٣) في (ج): «المتجاوزة»، وفي (ع): «المجاورة»، والتصويب من «التهافت».

(٤) في (ع): «حاصل».

(٥) كذا في (ج) و(ع)، وله وجه، وفي «التهافت»: «مُعدّة»، وله وجه أيضاً.

(٦) في (ج) و(ع): «وتمويج»، والتصويبُ من «التهافت».

(٧) في (ج): «يصل»، وبيّض لها في (ع)، والتصويبُ من «التهافت».

(٨) في (ج): «بالبعض حافظين»، وفي (ع): «بالبعض حافظة»، وكلاهما تصحيف، والمُثبَت من «التهافت».

فإنْ قيلَ: الحروفُ الآنِيَّةُ تَعرِضُ للأصواتِ عندَ انقِطاعِها كعُروضِ الآنِ للزَّمانِ، والنُّقطةِ للخَطِّ، لا شكَّ في أنها مَوْجودةٌ لِكونِها مَسْموعةً، ومُمكِنةٌ أزلاً وإلّا لَزِمَ الانقِلابُ، معَ أنها لا يُمكِنُ وجودُها إلّا في الآنِ، ولا يُتَصوَّرُ استِمرارُها زماناً، فَضْلاً عن استِمرارِها في الأزمِنةِ غيرِ المُتناهِية، فما ذكَرَه مَنقوضٌ بها.

قُلْنا: له أنْ يَمنَعَ كونَ امتِناعِ وجودِها في الزَّمانِ بحَسَبِ ذاتِه، ويقولَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عَدَمُ تَصَوُّرِ استِمرارِها لأمرٍ خارجٍ عن ذاتِه، وإتمامُ النَّقْضِ[1] بها يَتَوقَّفُ على إثباتِ امتِناعِ وجودِها على الاستِمرارِ نَظَراً إلى ذاتِه»[2]، إلى هنا كلامُه.

ثمّ إنّه لم يُصِبْ في قولِه: «فليسَ للأعراضِ السَّيّالةِ المَوْجودةِ في الخارجِ أجزاءٌ؛ لا خارِجاً ولا فَرْضاً، حتّى يَنتَقِضَ بها الدَّليلُ المَذْكور»؛ إذِ المَفْهومُ منه أنه لو كانَ لها أجزاءٌ فَرْضيّةٌ كفى في النَّقْض، وليسَ كذلكَ، لأنّ إمكانَ وجودِ تلكَ الأجزاءِ في الخارجِ غيرُ ثابتٍ، بلِ الظاهِرُ مِن أخْذِهم[3] قَبولَ القِسْمةِ إليها مُقابِلاً لِقَبولِ القِسْمةِ إلى الأجزاءِ الخارجيّةِ أنْ لا يكونَ لها إمكانُ وجودٍ في الخارج، وإلّا لكانَ أحَدُ القولَيْنِ مُستَلزِماً للآخَرِ، بل لا يكونُ بينَهما فَرْقٌ إلّا في العِبارة.

ثمّ إنّ ما ذكَرَه بقولِه: «وما يَمتَنِعُ اجتماعُ أجزائِه في الوجودِ لا يكونُ مَوْجوداً بالضَّرورة» مُخالِفٌ لِمَا تَقرَّرَ في كتبِ الحِكمةِ مِن أنّ الحصولَ في الخارج على نَحْوَين[4]: أحدُهما: على سبيلِ التَّدْريج، والآخَرُ: لا على سبيلِ التَّدْريج. وقد حَقَّقْنا

---

(١) من قوله: «لم لا يجوز» إلى هنا، سقط من (ع).

(٢) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زاده (ص: ٣٧ـ ٣٨) على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

(٣) في (ج): «أجزاهم».

(٤) في (ج) و(ع): «على تجويز»، وهو تصحيف، وصوَّبْتُه بحسب السِّياق.

هذهِ المسألةَ في بَعْضِ رسائِلنا[١]، فمَنْ أرادَ تَفْصيلَ المَقال، والوقوفَ على حَقيقةِ الحال، فليَنْظِمْ تلكَ الرِّسالةَ في سِلْكِ المُطالَعة.

وأمّا ما ذكَرَه في الجوابِ عنِ السُّؤالِ بالحروفِ الآنِيّة، وإنْ كانَ مُخالِفاً لِمَا اشتَهرَ وذُكِرَ في بعضِ الكتب، كـ«المُنصَّص»[٢] في شرح المُلخَّص»، فإنّ الفاضِلَ الكاتِبيَّ[٣] قالَ فيه: «لا نُسلِّمُ أنّ العَدَمَ بما ذكَرْتُم مِنَ المَوْجوداتِ أوْلى مِنَ الوجودِ، قولُه[٤]: «وإلّا لَصَحَّ بقاؤُه[٥] دائماً»، وإنّما يَلزَمُ ذلكَ أنْ لو كانَتْ قابِلةً للوجودِ الدائم، وليسَتْ كذلكَ، بل حَقائقُ تلكَ الماهيّاتِ تَقتَضي التَّقضّيَ والتَّجدُّدَ»، حَقٌّ مُوافِقٌ[٦] لِمَا ذكَرَه الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «تَلْخيصِ المُحصَّل» حيثُ قالَ: «وأُجيبَ عنهُ ـ أي: احتِجاجِ القائلينَ بأَولَويّةِ طرَفِ العَدَم بالأعراضِ الغَيْرِ القارّةِ ـ: بأنّ كلامَنا[٧] في المُمكِنِ لِذاتِه، لا في المُمتَنِع لِغيرِه، وبقاءُ الغَيْرِ القارّةِ مُمتَنِعٌ لِغيرِه»[٨]. انتهى كلامُه.

---

(١) وهي «رسالة في تحقيق نوعي الحصول»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٢) رُسِمَت في (ج): «كالمتصفي»، وفي (ع): «كالمستقصى»، وكلاهما خطأ.

وهو «المُنصَّص» للعلامة نجم الدين الكاتبي (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، شرح فيه كتاب «المُلخَّص» في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين الرازيّ (٥٤٤ ـ ٦٠٦).

(٣) تقدَّمَ التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٤) أي: قول الإمام الرازيّ.

(٥) في (ج): «يصح بقاؤها».

(٦) في (ع): «حتى توافق»، وهو خطأ. وقوله: «حقٌّ موافق» هو جوابُ «أما» من قوله: «وأما ما ذكره في الجواب...». وعليه، فحقُّه أن يربطه بالفاء ويقول: «فحقٌّ موافق».

(٧) في (ج): «بأن كامنا»، وفي (ع): «كان كامنا»، والتصويبُ من «تلخيص المُحصَّل».

(٨) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ١١٩).

[مطلب]

وهاهنا مَظِنَّةُ نَقْضٍ آخَرَ للدَّليلِ المَذْكور، تَعرَّضَ له الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمواقِفِ» بقولِهِ: «فإنْ قُلتَ: نحنُ نأخذُ ذاتَ الحادِثِ لا وحدَه، بل معَ الحدوثِ على أنه قَيْدٌ لا جُزْءٌ، ونقولُ: إنّه مُمتَنِعٌ في الأزل، ومُمكِنٌ فيما لا يَزالُ»[1].

ثمّ أجابَ عنه بقولِهِ: «الإمكانُ الذاتيُّ مُعتبَرٌ بالقِياسِ إلى ذاتِ الشيءِ مِن حيثُ هو، فإنْ أُخِذَ ذاتُ الحادثِ وحدَه أو ذاتُ المَجْموعِ فقد عرَفتَ حالَهما، وإنْ أُخِذَ ذاتُ الحادثِ[2] مُقيَّداً بقَيْدٍ خارجيٍّ لم يُتَصوَّرْ هناكَ إمكانٌ ذاتيٌّ؛ إذْ ليسَ لنا مُمكِنٌ بالغيرِ على قياسِ الواجِبِ بالغيرِ والمُمتَنِع بالغير.

والسِّرُّ فيه أنّ الوجوبَ[3] بالغيرِ والامتِناعَ بالغيرِ إنّما يَعْرِضانِ للمُمكِنِ بالذات، ولا استِحالةَ فيه، لأنّ المُمكِنَ هو الذي لا يَقتَضي الوجودَ والعَدَمَ، ونِسْبتُه إليهما على سَواءٍ بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ، فإذا وُجِدَ عِلّةُ أحَدِ طرَفَيْهِ فوَجَبَ به وامتَنعَ الطرَفُ الآخَرُ لم يَضُرَّ ذلكَ في استِواءِ نِسْبتِهما إلى ذاتِه.

وأمّا الإمكانُ بالغيرِ فلا يجوزُ عروضُه للمُمكِنِ بالذّاتِ، لأنّ استِواءَ طرَفَيْهِ لـمّا كانَ ثابِتاً له بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ لم يُتَصوَّرْ ثبوتُه له بواسِطةِ الغيرِ، وإلا تَوارَدَ عِلّتانِ على شيءٍ واحِدٍ، ولا عُروضُه للواجبِ أو المُمتَنِع، وإلّا لم يَبْقَ الوجودُ أو العَدَمُ واجِباً، فيَلزَمُ الانقِلابُ، وهذا مُحال»[4]. إلى هنا كلامُه.

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٢)، أو (٣/ ١٧٦) بحاشيتَيه.

(٢) زاد في مطبوعتي «شرح المواقف» هنا: «وحده أو ذات الحادث»، وهو خطأ، فليُصحَّح ممّا هنا.

(٣) زاد في (ع): «فيه».

(٤) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٢)، أو (٣/ ١٧٦ ـ ١٧٨) بحاشيتَيه.

وَيَرِدُ عليه: أنّ ذاتَ الحادِثِ مِن حيثُ إنّه حادِثٌ ـ أي: مُقيَّدٌ بوَصْفِ الحدوثِ ـ مَفهومٌ مِن جُمْلةِ المَفْهوماتِ، فلا يَخْلو عن إحدى الكَيْفيّاتِ الثلاثِ، لأنّا نَعلَمُ قَطْعاً أنّ كُلَّ مَفْهوم ـ مُطلَقاً كانَ أو مُقيَّداً ـ إذا نُسِبَ إليه الوجودُ لا يَخْلو مِن أنْ يكونَ ضَرُوريَّ الثُّبوتِ له، أو ضَرُوريَّ السَّلْبِ عنه، أو لا هذا ولا ذاكَ، فلو لم يكُنْ مُمكِناً بالذاتِ يَلزَمُ أنْ يكونَ واجباً بالذاتِ أو مُمتَنِعاً بالذات، وكلاهما فاسِد، فتَعيَّنَ أنه مُمكِنٌ بالذاتِ، فلا وَجْهَ لقولِهِ: «لم يُتَصوَّرْ هناكَ إمكانٌ ذاتيٌّ».

نعم، لا يكونُ ذلكَ الإمكانُ بالنَّظَرِ إلى ذاتِ الحادثِ مِن حيثُ هوَ هوَ، وهو لا يُهِمُّنا في هذا المَقام، لأنّ الغَرَضَ بَيانُ تحقُّقِ صِفةِ الإمكانِ في مَوْصوفٍ بوَصْفِ الأزليّةِ مع عَدَمِ إمكانِ أزليّةِ ذلكَ المَوْصوف، سَواءٌ كانَ ذلكَ الإمكانُ إمكانَ الوجودِ بالنَّظَرِ إلى نَفْسِ الماهيّةِ مِن حيثُ هي، أو إمكانَ الصِّفةِ بالنَّظَرِ إلى نَفْسِ مَوْصوفِها، أو إمكانَ الوجودِ بالنَّظَرِ إلى الماهيّةِ المُقيَّدةِ بوَصْفٍ مِنَ الأوصاف.

ولو تَنَزَّلْنا عن هذا وسَلَّمْنا أنّ الإمكانَ الذاتيَّ لا يُعتَبَرُ إلا بالقِياسِ إلى ذاتِ الشيءِ مِن حيثُ هوَ، لكنّا نقولُ: إنّ التَّرْديدَ المَذْكورَ غيرُ مُنحَصِرٍ؛ لبقاءِ احتمالٍ آخَرَ، وهو أنْ يُؤخَذَ في جانِبِ المَنسُوبِ إليه ذاتُ الحادثِ وحدَه، وفي جانِبِ المَنسُوبِ الوجودُ المُقيَّدُ بوَصْفِ الحدوثِ، وحينَئِذٍ لا يَلزَمُ شيءٌ ممّا ذُكِر.

وقد ثبت[1] آنِفاً أنّ الإمكانَ الذاتيَّ يَعرِضُ[2] النِّسْبةَ المُتصوَّرةَ بينَ مَفهومٍ ووَصْفِه، أيَّ وَصْفٍ كان، ولا يَلزَمُ أنْ يكونَ ذلكَ الوَصْفُ نفسَ الوجودِ مِن حيثُ هو.

---

(١) في (ج): «انبهت».

(٢) سقط من (ع): «يعرض».

ثمّ إنّ التّعْليلَ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «لأنّ استِواءَ طرَفَيْهِ لـمّا كانَ ثابتاً له بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ لم يُتَصوَّرْ ثبوتُه له بواسِطةِ الغير» في مَعرِضِ المُناقَشةِ، لأنّ الظاهرَ مِنَ البيانِ السّابِقِ عليهِ هو أنّ استِواءَ طرَفَـي المُمكِنِ بالنَّظَرِ إلى ذاتِهِ ثابتٌ له، وأمّا أنّ ذلكَ الثُّبوتَ بذاتِهِ لا بواسِطةِ الغَيرِ فلم يَظهَرْ مِنَ البَيانِ المَذْكور.

لا يُقالُ: تَوْصيفُه المُمكِنَ بقولِهِ: «بالذاتِ» قد دَلَّ على أنّ الثُّبوتَ المَذْكورَ بذاتِهِ؛ لأنـّا نقولُ: صِحّةُ ذلكَ التَّوْصيفِ فَرْعُ الثُّبوتِ المَذْكورِ، فلا مجالَ لِتَفْريعِهِ عليها، وإلّا لَدارَ.

وبالجُمْلةِ، المَعْلومُ لنا أنّ في المُمكِنِ الخارجِ مِنْ قِسْمةِ المَفْهوم إلى الأقسام الثلاثةِ إمكاناً[١]، وأمّا أنّ ذلكَ الإمكانَ ثابتٌ له بلا مَدخَلٍ مِنَ الغيرِ فيه فغيرُ مَعْلوم بَديهةً، ولـم يَقُمْ عليه بُرْهانٌ، فإنّ غايةَ ما قالوا فيه: «إنه ثابتٌ لموصوفِهِ معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ الغير» لا يُجْدي نَفْعاً فيما ذُكِرَ ما لم يُفرَضِ انتِفاؤه، ولو فُرِضَ فنقولُ: المَفروضُ مُحالٌ لِشُمولِ «الغيرِ» المَذْكورِ للواجبِ بالذاتِ، فيجوزُ أنْ يَستَلزِمَ المُحال، فافهَمْ سِرَّ المَقال.

وهاهنا زِيادةُ تحقيقٍ وتَدْقيقٍ قد قَضَيْنا حَقَّها في بعضِ تَعْليقاتِنا.

ثمّ إنّ قولَه: «ولا عُروضُه للواجبِ أو المُمتَنِع[٢]، وإلّا لم يَبْقَ الوجودُ أو العَدَمُ واجِباً» محلُّ بَحْثٍ، وهو أنّ الكلامَ في أنه ليسَ لنا إمكانٌ بالغيرِ أصلاً، فلا بُدَّ مِن نفيِ كونِهِ مُطلَقاً، ونفيُ عُروضِهِ لا يُجْدي نَفْعاً فيه، لأنّ العُروضَ أخصُّ مِنَ الكَوْنِ، ونفيُ الخاصِّ لا يَستَلزِمُ نفيَ العامّ.

---

(١) في (ج) و(ع): «إمكان»، ولا يستقيم من جهة النَّحْو.

(٢) في (ج) و(ع): «والممتنع»، وأصلحتُه ممّا تقدّم.

ولا مجالَ لأنْ يُرادَ مِنَ العُروضِ مُطلَقُ الثُّبوتِ، لأنّ لُزومَ الانقِلابِ المَذْكورِ على تَقْديرِ أنْ يكونَ ذاتُ المَعروضِ[1] واجِباً أو ممتَنِعاً يَعرِضُ له الإمكانُ بسَبَبِ الغَيْر. وأمّا على تَقْديرِ أنْ لا[2] يكونَ بينَهما سَبْقٌ في الحصولِ فاللازِمُ خِلافُ المَفروض، ضَـرُورةَ أنّ حصولَ كُلٍّ منهما يَستَلزِمُ عَدَمَ حصولِ الآخَرِ، لأنّ تَعدُّدَ العِلَلِ لا يُجْدي في صِحّةِ الجَمْعِ بينَ المُتنافِـيَيْن.

فإنْ قُلتَ: أليسَ قولُه: «لم يُتَصوَّرْ هُناكَ إمكانٌ ذاتيٌّ؛ إذْ ليسَ لنا مُمكِنٌ بالغَيْر» محلَّ نَظَرٍ أيضاً؛ حيثُ عَلّلَ عدمَ تَصوُّرِ الإمكانِ الذاتيِّ بعَدَمِ ثبوتِ إمكانِ الغَيْر، وهذا التَّعْليلُ مِنَ العِلَلِ كالضَّبِّ مِنَ النُّون[3]؟

قلتُ: ليسَ المُرادُ مِنَ «الذاتيِّ»: مَعْنى «بالذات»، حتّى يكونَ مُنافياً لمعنى «بالغَيْر»، بلِ المُرادُ منه ما هو الحاصِلُ في الذاتِ دونَ الغَيْر، سواءٌ كانَ حصولُه بالذاتِ أو بالغَيْر. والغَرَضُ مِن تَوْصيفِ الإمكانِ به الاحتِرازُ عنِ الإمكانِ الاستِعداديِّ، فإنّ حُصولَه ليسَ في ذاتِ المُمكِن، بل فيما دونَه[4]، على ما حُقِّقَ في مَوضِعِه[5].

---

(١) في (ج): «العروض»، وهو خطأ.

(٢) سقط من (ع): «لا».

(٣) على حاشية (ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يقعُ بُعدُ هذا التَّعْليلِ مِنَ العِلَلِ مِثْلَ بُعْدِ الضَّبِّ البَـرِّيِّ مِنَ النُّونِ البَحْريِّ. لا يُقالُ: تَعْديةُ «بُعْد» بـ «عن» دونَ «مِن»؛ لأنّ استِعمالَ كُلٍّ منهما في مَوضِعِ الآخَرِ شائعٌ، على ما حَقَّقْناهُ في مَوضِعٍ آخرَ. منه».

(٤) في (ع): «بل مادته»، وهو خطأ.

(٥) وحاصلُه: «أنّ الإمكان: إما أن يُعتبَرَ بالنِّسبةِ إلى ذاتِ المُمكِن، ويُسمّى: الإمكان الذاتيّ، وإما أن يُعتبَرَ بالنِّسبةِ إلى قُرْبِهِ من الوقوعِ وبُعْدِه، بحسبِ اجتماعِ كثرةِ شرائطه وقِلّتِها، وبحسب ارتفاع كثرة مَوانِعِهِ وقِلّتِها، ويُسمّى: الاستعداد، وبعضُهم يُسمِّيه: الإمكان الوقوعيّ»، كما في «تسديد القواعد» للشمس الأصفهاني (١/ ٢٨٢). وانظر: «المباحث المشرقية» للرازي (١/ ١٢٥)، و«كشاف =

[مطلب]

واعلَمْ أنه قد تَلَخَّصَ مِن تَلْخيصِ الكلام في هذا المَقام، أنّ صاحِبَ «المواقِف» اعتبَرَ الإمكانَ الأزليَّ في وَصْفِ الحدوثِ الذي لا يُمكِنُ أزليّتُه، ومُوجَبُه[1] أنْ لا يَستَلزِمَ أزليّةُ الإمكانِ إمكانَ الأزليّة، والشارحُ الفاضِلُ زعَمَ أنّ الإمكانَ الذاتيَّ لا يُعتبَرُ إلا بالقِياسِ إلى نَفْسِ الوجود، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ الخصوصيّاتِ والاعتِباراتِ، وتَعسَّفَ في صَـرْفِ لَفظِ «الحدوثِ» الواقِعِ في تَقْريرِ التَّشْكيكِ عن مَعْناهُ إلى مَعْنى الوجود. وهذا ما جَرى بينَه وبينَ صاحِبِ «المواقِف».

وأمّا الذي جَرى بينَه وبينَ القَوْم؛ فمَرجِعُه إلى أنهم بَنَوْا قولَهم بعَدَم استِلزام أزليّةِ الإمكانِ لإمكانِ[2] الأزليّةِ على أنّ الوجودَ المُستَمِرَّ قد يَمتَنِعُ في بعضِ المُمكِناتِ، ونَظَـرُوا في هذا المَبنَى إلى أنّ ذلكَ الامتِناعَ ذاتيٌّ بالقِياسِ إلى الوجودِ المَخصوصِ، وهو الوجودُ الموصوفُ بالأزليّةِ أو الاستِمرارِ، وإنْ كانَ بالغَيْرِ بالقِياسِ إلى أصلِ الوجود.

والفاضِلُ المَذكورُ لـمّا أنكرَ اعتِبارَ الإمكانِ والامتِناعَ إلّا بالقِياسِ إلى نَفْسِ الوجودِ، معَ قَطْعِ النَّظَرِ عنِ العَوارِض؛ لم يَقُلْ بثبوتِ الامتِناعِ الذاتيِّ في الصُّورةِ المَذْكورة.

ونَظَرُ القَوْمِ أدَقّ، وبالقَبولِ أحَقّ، على ما نبَّهتُ عليه فيما سَبَق.

قالَ صاحِبُ «المواقف» في آخِرِ مَقصِدِ حُدوثِ الأجسام: «ثمّ إنّه لا يَلزَمُ مِن

= اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٢٦٧ ـ ٢٧٠).

(١) في (ع): «ووجهه».

(٢) في (ع): «لا إمكان»، وهو خطأ.

أزليّةِ الصّحّةِ صِحّةُ الأزليّةِ، كفي الحادِثِ بشَرْطِ[١] كونِهِ حادِثاً»[٢]. وهذا القولُ منه كالنّصّ في أنّ الحدوثَ في قولِهِ: «وربّما يُشكّكُ عليه بأنّ حُدوثَ العالَـمِ غيرُ مُمكِنٍ في الأزل»[٣] على مَعْناهُ الحقيقيّ، فقولُ الشارحِ الفاضِلِ في «شرحِه»: «أي: وجودَه غيرُ مُمكِنٍ» تَفْسيرٌ للكلام بغيرِ مَعْناه، وتَنْزيلٌ للمَرام في غيرِ مَعْناه[٤].

[مطلب]

واستَدَلَّ بعضُ قُدَماءِ الفلاسِفةِ على أنّ الزّمانَ واجِبٌ بالذاتِ بعَدَم قَبولِ العَدَم.

وأجابَ عنه القومُ بأنّ العَدَمَ بعدَ الوجودِ أو قبلَه أخصُّ مِنَ العَدَم المُطلَقِ[٥]، لأنّ العَدَمَ المُطلَقَ له فَرْدٌ آخَرُ هو العَدَمُ المُستَمِرُّ الذي ليسَ مَسْبوقاً بالوجود، ولا سابقاً[٦] عليه، فلا يَلزَمُ مِن امتِناع الخاصَّيْنِ المَذْكورَيْنِ[٧] امتِناعُ المُطلَقِ[٨].

والمَحْذورُ المَذْكورُ في بيانِ استِحالةِ العَدَم الخاصِّ - وهو كونُ الزّمانِ موجوداً حالَما فُرِضَ فيه مَعْدوماً - لا يَلزَمُ على تَقْديرِ أنْ يكونَ مَعْدوماً بالعَدَم المُستَمِرِّ، فلا يَتِمُّ الاستِدلالُ المَذْكورُ، لأنّ الواجبَ لِذاتِهِ لا بُدَّ أنْ لا يَقبَلَ العَدَمَ أصلاً، ولا يكفي[٩] فيه عَدَمُ قَبولِ العَدَم ببعضِ الوجوه.

---

(١) في (ج): «شر»، وفي (ع): «سر»، والتصويب من «المواقف».

(٢) «المواقف» (٢/ ٦١٤) بشرح الجرجاني، أو (٧/ ٢٣٠ - ٢٣١) بحاشيتَيه.

(٣) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٣٦٠) بشرح الجرجاني، أو (٣/ ١٧٣ - ١٧٤) بحاشيتَيه.

(٤) في(ع): «مبناه».

(٥) على حاشية (ج): «في شرح الفاضلِ الشريف: «فلا يُوجِبُ امتِناعُه امتِناعَه»، ولا يخفى ما فيه. منه».

(٦) في (ع): «ولا بقاء»، وفي (ج): «ولا يقابل»، والتصويبُ من «شرح المواقف».

(٧) وهما العدم بعد الوجود، والعدم قبل الوجود.

(٨) الدليل وجوابه في «المواقف» و«شرحه» (١/ ٥٤٠)، أو (٥/ ١٠٤ - ١٠٥) بحاشيتَيه.

(٩) في (ع): «فلا يمكن».

ولم يَلتَفِتْ أحدٌ منهم في ردِّ الاستِدلالِ المَذْكورِ إلى أنْ يُقالَ: إنّ الإمكانَ والامتِناعَ مُعتبَرانِ بالقِياسِ إلى نفسِ الوجودِ والعَدَم، لا بالقياسِ إليهما مأخوذَيْنِ بأيِّ وَجْهٍ كانَ، فلا عِبْرةَ للامتِناع بالقياسِ إلى العَدَم المَوصوفِ بالتَّقدُّم على الوجودِ أو التأخُّرِ عنه[1].

ولو كانَ لهذا القولِ[2] صِحّةٌ عندَهم لَتمسَّكوا به وذكَرُوه في جُمْلةِ وجوهِ الجوابِ عنِ الاستِدلالِ المَذْكور.

والفاضِلُ الشريفُ معَ اعتِقادِهِ لِصِحّةِ ذلكَ القولِ لم يَذكُرْهُ[3] في مَقام الجواب، حيثُ ذكرَ وَجْهَ الاستِدلالِ في «شرحِهِ للمواقف»، فكأنه[4] ذهَلَ عنه هاهُنا.

بل نقولُ: مَبْنى الاستِدلالِ[5] المَذْكورِ على ما زعَمَهُ ذلكَ الفاضِلُ مِن أنّ الإمكانَ مُعتَبرٌ بالقياسِ إلى نَفْسِ الوجودِ والعَدَم، وأنّ ما يَقبَلُ الوجودَ والعدمَ يَقبَلُهما على أيِّ وَجْهٍ كانَ، وتَقريرُه[6] ـ على تَقديرِ تمام هذا المَبنَى ـ: أنّ الزَّمانَ لا يَقبَلُ العدمَ بعدَ الوجودِ، ولو كانَ مُمكِناً لكانَ قابِلاً له، لأنّ المُمكِنَ ما يَقبَلُ العدمَ مِن حيثُ هوَ، وما يَقبَلُه مِن حيثُ هو يَقبَلُه بأيِّ وَجْهٍ كانَ، فما يَقبَلُ العدمَ مأخوذاً بوَجْهٍ خاصٍّ ـ وهو كونُه مَسْبوقاً بالوجودِ أو سابقاً عليه ـ لا يكونُ مُمكِناً، فثبتَ أنّ الزّمانَ ليسَ بمُمكِنٍ، وإذا لم يكُنْ مُمكِناً يكونُ واجِباً؛ لِعَدَم احتمالِ الامتِناع لثُبوتِ وجودِه.

---

(١) في (ع): «بالتقدم على الوجود إذ المتأخر عقبه»، ولا معنى له.

(٢) في (ع): «العقل»، وكذا سيتكرّر فيها فيما سيأتي بعد سطرين.

(٣) في (ع): «لم ينكره»، وهو تصحيف.

(٤) في (ج): «فلأنه»، وسقطت العبارة من (ع)، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) من قوله: «في شرحه للمواقف» إلى هنا، سقط من (ع).

(٦) في (ج) و(ع): «وتقديره»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

والجوابُ المَذْكورُ على الوَجْهِ المَسطُورِ في كتبِ القَوْم لا يَتَمشّى عندَ مَنْ زعَمَ صِحّةَ المَبنَى المَذْكور، فكانَ الشارحُ الفاضِلُ غافِلاً عن هذا حينَ قرّرَ الجواب.

[مطلب]

فإنْ قُلتَ: هل للمسألةِ التي رتَّبتَ هذه الرِّسالةَ في تحقيقِها مِن فائدةٍ عائدةٍ إلى أصلٍ مِن أُصولِ الدِّين؟

قلتُ: نعم، فإنّ لها نَفْعاً عظيماً في مسألةِ إعادةِ المَعْدوم بعَيْـنِه، وذلكَ أنه بعدَما ثبتَ لُزومُ الإمكانِ لماهيّةِ المُمكِنِ، وتَقرَّرَ أنّ صلاحيّةَ الوجودِ يَمتَنِعُ أنْ تَتخلَّفَ في ماهيَّتِهِ[1]، لا يَبْقى مجالٌ لأَنْ يَتَردَّدَ عاقِلٌ في إمكانِ[2] إعادةِ المَعدوم بعَيْـنِه[3]؛ إذْ حينَئِذٍ نقولُ:

لو فَرَضْنا أنّ المُعادَ ـ أي: ما نَعتَقِدُ[4] في حَقِّهِ أنه يُعادُ ـ لم يكُنْ موجوداً ابتداءً لكانَتْ قابليَّتُه للوجودِ ثابتةً، فوجودُه ابتِداءً إنْ لم يُفِدْهُ زيادةَ استِعدادٍ لِقَبولِ الوجودِ لا يَنقُصُ ما فيه مِنَ القابليّةِ الذاتيّة؛ لِمَا تَقرّرَ أنها لازِمةٌ لِذاتِهِ لا يُمكِنُ انفِكاكُها عنه، فثبَتَ أنّ المَعدُومَ يُمكِنُ أنْ يُعادَ بعَيْـنِهِ، وأنّ طَرَيانَ العَدَمِ لم يُخرِجْهُ عن حَيِّزِ الإمكانِ، ولم يُزِلْ عنه حالةَ القابليّة.

فمَنْ خالَفَ في هذه المسألةِ لم يكُنْ على بَصِيرة[5].

***

---

(١) في (ج): «عن ماهية».

(٢) في (ج): «أفكار»، وهو تصحيف.

(٣) وانظر لمزيدٍ من التفصيل في ذلك: «رسالة في حشر الأجساد» للمُصنِّف، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٤) في النُّسختين: «نعتقده»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) بعدها في (ج): «تمت الرسالة بعون الله»، وفي (ع): «تمت الرسالة بعون الله تعالى وتوفيقه».

فِي هَذَا ٱلْمُجَلَّدِ

***